Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Domcap. u. Prof. Brockmann in Münster, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Coblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock, Kaltenbaeck in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, D. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Prof. G. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Münstereifel, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Prof. Vullers in Giessen, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, D. Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun, D. Scholz und

D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Dreizehntes Heft.

Köln, 1835.

Druck und Verlag von M. DuMont-Schauberg.

Wien, in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite

I. Responsum auf eine rechtsphilosophische Frage. 1) Ist das höchste Rechtsgesetz dem höchsten Sittengesetze untergeordnet, übergeordnet oder beigeordnet? Und welche ist des Rechtsgesetzes Quelle? 2) Welche muß in der praktischen Philosophie zuerst behandelt werden, die Moralphilosophie oder die Rechtsphilosophie? 1

II. Worin besteht im Geiste von Hermes und Günther das Problem bei der Darstellung des Katholizismus als einer vollendeten Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens? Eine durch den Aufsatz von D. Staudenmaier: „Die Dogmatik als Wissenschaft", veranlaßte und hier mit Berücksichtigung dieses Aufsatzes beantwortete Frage . . 7

III. Ueber die Ursprache der deuterocanonischen Bücher des alten Testaments. Von F. C. Movers. 31

IV. Ueber das ἐφ' ᾧ Röm. V. 12. Ein Parergon zu §. 222 der christkatholischen Dogmatik des sel. Professors G. Hermes. Von Prof. J. J. Rosenbaum in Trier. 48

V. Bemerkungen über einige Stellen des Evangeliums Johannis. 55

B. Recensionen.

I. Moderne Lebenswirren, Briefe und Zeitabenteuer eines Salzschreibers. Herausgeg. von Th. Mundt. Recension mit Abschweifungen von D. C. F. Hock. (Schluß) 65

Seite

II. Arendt, Aphorismen über den Zustand der katholischen Theologie unserer Zeit. (Schluß.) 85

III. Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie. Von D. F. A. Staudenmaier. Recensirt von Biunde. (Schluß.) 101

IV. Lehrbuch der Religionswissenschaft, ein Abdruck der Vorlesungshefte eines ehemaligen Religionslehrers an einer katholischen Universität, von einigen seiner Schüler gesammelt und herausgegeben. Recensirt von J. J. Rosenbaum in Trier 118

C. Miscellen und Correspondenz-Nachrichten. 129

D. Erzdiözese Köln 184

Responsum auf eine rechtsphilosophische Frage.

1) Ist das höchste Rechtsgesetz dem höchsten Sittengesetze untergeordnet, übergeordnet oder beigeordnet? Und welche ist des Rechtsgesetzes Quelle?

2) Welche muß in der praktischen Philosophie zuerst behandelt werden, die Moralphilosophie oder die Rechtsphilosophie?

§. 1. Vielleicht ergibt sich aus der Antwort auf die Frage ad 1 schon als Corollarium die Antwort auf die Frage ad 2. Also müssen beide Fragen in der Ordnung, worin sie aufgestellt sind, beantwortet werden.

§. 2. Die Frage ad 1 besteht sichtbar aus zwei Fragen, deren letztere aber beantwortet sein muß, um auf die erste antworten zu können. Also

§. 3. Ad 1. a) Welche ist des Rechtsgesetzes (verstehe: des Naturrechtes) Quelle?

Die Frage fragt:

a) Was ist es im Menschen, warum diesem als Menschen schon ein Recht zukommt?

b) Welches Vermögen seines Geistes erkennt ihm dieses Recht zu?

Was überhaupt Recht sei, wird aus dem Sprachgebrauche als bekannt vorausgesetzt; ich gebe daher auch ohne Weiteres diese Erklärung, damit sie dem Ganzen (der Untersuchung) das Object bezeichne: „Recht ist die Befugniß, etwas zu thun oder zu lassen, ohne daß ein Anderer befugt ist, mich durch Zwang daran zu verhindern." — Also:

Ad a. Was ist es im Menschen, warum diesem als Menschen schon eine Befugniß zu Handlungen und Unterlassungen zukommt, ohne daß ein Anderer befugt ist, ihn durch Zwang daran zu verhindern? — Wenn wir bedenken, daß wir zwar alle einstimmig dem Menschen eine solche Befugniß einräumen, es aber auch eben so einstimmig jedem andern Erdengeschöpfe absprechen: so können wir für den gefragten objectiven Grund (materiale Quelle) einer solchen Befugniß nichts Anderes annehmen, als die dem Menschen privative, eigene Menschennatur, und zwar die seines Geistes, weil wenigstens ein specifisches Hervorragen seines Leibes über die Leiber mancher andern Geschöpfe nicht zu erweisen ist. Es muß also als jene materiale Quelle angenommen werden: die Vernünftigkeit und Freiheit ꝛc. des Menschen.

Ad b. Wenn auf den Grund der Vernünftigkeit und Freiheit ꝛc. des Menschen ihm eine Befugniß zuerkannt wird, so kann dieses nur geschehen, erstens durch ein Begreifen aus jenem Grunde, daß diese Befugniß ihm gebühre, und weil die bloße Erkenntniß des Gebührens noch nichts verleihet, zweitens durch ein Zusprechen des Gebührenden. Also ist das zuerkennende Vermögen (der formale Grund des Naturrechtes) die praktische Vernunft.

§. 4. b. Ist das höchste Rechtsgesetz dem höchsten Sittengesetze untergeordnet ꝛc.? (Siehe oben die erste Frage.)

Um diese Frage zu beantworten, muß erst ausgemacht werden, in welcher Function die praktische Vernunft auf den Grund der privativen Menschennatur dem Menschen eine Befugniß, zu thun und zu lassen, wie es oben beschrieben ist, zuspreche. Es müssen also alle ihre Functionen, die sie nach Erkenntniß und auf den Grund der privativen Menschennatur in Beziehung auf den Menschen vollzieht, wie sie dem unmittelbaren Bewußtsein sich geben, vorgelegt werden, und dieses daraus erkannt werden. Es wird sich dann auch zeigen, ob es überhaupt ein Naturrecht gebe,

was in dem Bisherigen in Uebereinstimmung mit den vorgelegten Fragen ohne Beweis bloß angenommen wurde.

Die theoretische Vernunft begreift aus der privativen Menschennatur (aus des Menschen Vernünftigkeit und Freiheit ꝛc.) den Menschen als Zweck, und darin eine seiner Natur anklebende Würde. Zufolge dieser theoretischen Erkenntniß und auf den Grund derselben gebietet die praktische Vernunft unmittelbar, wie wir dies durch das Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins inne werden, die Menschennatur überall, wo wir sie finden, zu achten; das heißt, in seinem negativen Sinne: überall mit Ehrfurcht zurückzutreten, wo ein Vorschreiten ihre Würde verletzen, d. i., sie nicht mehr als Zweck, sondern als Mittel behandeln würde; und in seinem positiven Sinne: in allen Handlungen, die ihrer Natur nach sie nicht verletzen, aber doch eine Beziehung auf sie haben, eine anerkennende Rücksicht auf sie zu nehmen. Dieses ist die allgemeine formal-sittliche Function der praktischen Vernunft. Zufolge derselben theoretischen Erkenntniß aber mittelbar, nämlich vermittelst eines nothwendigen Gefallens an dieser Menschenwürde (an der Vernünftigkeit, Freiheit ꝛc.), gebietet die praktische Vernunft, wie ebenfalls das unmittelbare Bewußtsein bezeugt, diese Würde in uns und in Andern rein darzustellen und zu erhalten, — die (materiale) Pflichtfunction! Und zufolge derselben Erkenntniß und vermittelst desselben nothwendigen Gefallens räth sie, was wir wieder auf dieselbe Weise inne werden, dieselbe in uns und in Andern noch über die reine Darstellung hinaus zu erhöhen, — die (materiale) Function des Rathes! Beide zusammen sind die material-sittliche Function der praktischen Vernunft. Da nun diese allgemeinen Vorschriften (Gebote und Räthe) der Vernunft alles sagen, was geschehen soll, rücksichtlich was besser geschehe: so bleibt, wenn dieses geschieht, ferner nichts vorzuschreiben, oder, was dasselbe ist, der praktischen Vernunft ferner keine leitende Function übrig. Aber wenn es

nicht geschieht, oder wenn gar das Gegentheil geschieht? Dann findet in Ansehung des Nichtgethanen, oder des gethanen Gegentheils, vielleicht eine neue Vorschrift Statt.

A. In Ansehung des bloß Nichtgethanen findet keine neue Function der praktischen Vernunft, sondern nur ein Beharren derselben auf der alten Vorschrift Statt, und außerdem bloß ein Mißfallen an dem freien Menschen in dem Falle, wenn das Nichtthun entweder eine Nichterfüllung der allgemeinen formal-sittlichen Vorschrift (d. i. eine Auslassung der allgemeinen sittlichen Gemüthsverfassung), oder wenn es eine Unterlassung der Pflicht ist; und bloß ein geringeres Gefallen an ihm, in dem Falle, wenn das Nichtthun in einer Nichtbefolgung eines Rathes besteht. Alles nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins.

B. In Ansehung des gethanen Gegentheils muß unterschieden werden:

1) ob Einer an seiner eigenen Person, oder
2) ob er an einem Andern das Gegentheil gewirkt habe oder noch wirke.

Ad 1. Wenn Einer seine Menschenwürde verachtet, und, statt seine Vernünftigkeit und Freiheit ꝛc. als Zweck hoch zu halten, sie als ein Mittel (zur Erreichung sinnlicher Zwecke) ansieht und schätzt, und so die ganze ihm gebotene formal-sittliche Gemüthsverfassung in die entgegengesetzte umkehrt, und wenn er überdies sogar ungescheut statt der Pflicht überall das Laster vollbringt (zu geschweigen, daß er dann auf keinen Rath der Vernunft hört), und so ebenfalls die ganze ihm gebotene material-sittliche Verfassung seines Gemüthes in die entgegengesetzte umkehrt, sich unter das Vieh erniedrigend: so gibt ihm doch die praktische Vernunft keine neue Vorschrift, sondern besteht bloß auf der Erfüllung der einmal gegebenen, die er verschmähet, und außerdem steigt ihr Mißfallen an ihm zur höchsten Verachtung und Verwerfung.

Ad 2. Wenn Einer aber an einem Andern das Gegentheil wirkt: wenn er nämlich, statt der Menschenwürde des Andern

die schuldige Achtung zu beweisen — im negativen und positiven Sinne —, dieselbe mit Verachtung behandelt, d. h., ihn zum Mittel herabwürdigt (denn so lange er ihn als Zweck behandelt, ist keine Verachtung möglich), und dieses durch material-unsittliche Handlungen kund thut (denn so lange die Verachtung bloße Gemüthsstimmung oder Gesinnung bleibt, ohne sich in äußern Handlungen zu offenbaren, bleibt sie Jedem, außer dem Verächter allein, unbekannt): so entsteht nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins eine neue leitende Function der praktischen Vernunft in dem angegriffenen Theile, die nach Verschiedenheit des Angriffes bald als Gebot, bald als Erlaubniß, den angreifenden Theil mit Gewalt zurückzutreiben, hervortritt. Sie tritt als Gebot hervor, wenn der Angriff von der Art ist, daß der Angegriffene selbst dadurch zur Erniedrigung seiner Menschenwürde gereizt wird, und sonach Gefahr da ist, daß er selbst dadurch zur Unsittlichkeit verführt werden könne. (Man denke an verführerische Reden und Thaten.) Die praktische Vernunft, welche gebietet, die Menschenwürde zu bewahren, gebietet dann, den Verführer erst durch Befehl, und, wenn dieser ohne Erfolg bleibt, ihn auch durch Gewalt zurückzutreiben (versteht sich, wenn er selber ihm nicht entfliehen kann), — wir werden uns dessen unmittelbar bewußt. Hier ist die Function der praktischen Vernunft, wie oben, eine material-sittliche und gehört in die Moralphilosophie. Sie tritt als bloße Erlaubniß hervor, wenn der Angriff seiner Natur nach nicht geeignet ist, den Angegriffenen zur Einwilligung in irgend eine Art von Erniedrigung seiner Menschenwürde hinzuführen, sondern, unbekümmert um diese Einwilligung, eigenmächtig den Angegriffenen als Mittel behandelt. Die praktische Vernunft kann in solchem Falle dem Angegriffenen zum Schutze seiner Menschenwürde nichts gebieten, weil diese ohne seine Beistimmung ihm nicht entrissen werden kann; aber sie erlaubt ihm, den Angriff, wieder erst durch Befehl, dann aber auch durch Gewalt, zu-

rück zu treiben, wie wir uns eben so gut unmittelbar bewußt werden, als irgend eines sittlichen Gebotes der Vernunft. Dieses ist die Rechts-Function der praktischen Vernunft.

Die praktische Vernunft gibt mir also gegen jeden Andern, und jedem Andern gegen mich, die Erlaubniß oder die Befugniß, alle ohne Rücksicht auf die anderseitige Einwilligung unternommenen äußern Handlungen, wodurch ich, rücksichtlich der Andere, als Mittel behandelt werde, nöthigen Falls mit Gewalt zurückzutreiben, — und diese Erlaubniß oder diese Befugniß heißt Recht. Hiedurch wird einschließlich mitgegeben die Erlaubniß oder die Befugniß zu jedem eigenmächtigen Sein und Handeln, wodurch kein Anderer als Mittel behandelt wird, — und diese Erlaubniß oder diese Befugniß ist und heißt ebenfalls Recht. Dieses ist das Handlungs- und jenes das Vertheidigungsrecht. Beide zusammen constituiren das gesammte Naturrecht oder Vernunftrecht, was deßwegen vielleicht am besten durch die Verbindung beider erklärt wird, wiewohl auch das erste allein hinreicht, indem das zweite daraus folgt.

Der oberste Grundsatz des Naturrechts ist dadurch von selbst gegeben; er heißt: „Der Mensch, als Mensch, ist befugt oder berechtiget zu jedem eigenmächtigen Sein und Handeln, wodurch kein anderer Mensch als Mittel behandelt wird, und darf jeden, der ihn dabei eigenmächtig stören will (weil dieser ihn als Mittel behandelt), nöthigen Falls mit Gewalt zurücktreiben."

Corollarium. Das höchste Rechtsgesetz ist also dem höchsten Sittengesetze nachgeordnet. Denn die praktische Vernunft wird erst durch vorkommende Verletzung des Sittengesetzes veranlaßt, ein Rechtsgesetz auszusprechen. — Die Antwort auf den noch unerledigten Theil der ersten Frage.

§. 5. Daß also die Moralphilosophie vor der Rechtsphilosophie abgehandelt werden solle, folgt von selbst.

Worin besteht im Geiste von Hermes und Günther das Problem bei der Darstellung des Katholizismus als einer vollendeten Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens? Eine durch den Aufsatz von D. Staudenmaier: „Die Dogmatik als Wissenschaft" (II. Bd. 2. Heft der gießener Jahrbücher für Theologie), veranlaßte und hier unten mit Berücksichtigung dieses Aufsatzes beantwortete Frage.

§. 1. Einleitung.

Nachdem die Angriffe auf Hermes von der einen Seite sich gelegt, treten sie nun von einer andern hervor, und kommen, was freilich zu bedauern ist, abermals von innen. Der neu beginnende Kampf ist wie der Angriff von dem alten seiner Natur nach verschieden, und wird, sollte er auch nur kurz sein, doch auf allen Fall viel interessanter sich gestalten, als der schon zu Ende geführte. Denn er dreht sich um Principien. Er hat den Angelpunkt des Katholizismus, die unfehlbar erklärende kirchliche Autorität, zu seinem Gegenstande, die uns Herr D. Staudenmaier im vorerwähnten Aufsatze in einer Weise construirt, daß dadurch der ganze Katholizismus als erklärtes Dogma auf dem Kopfe steht. Wenn bis jetzt Hermes von den süddeutschen Positivisten wegen seiner gänzlich mißverstandenen Wissenschaft den Namen eines Pelagianers hinnehmen mußte: so wird ihm gegenwärtig wegen seiner gänzlich nicht verstandenen Wissenschaft von D. Staudenmaier alle Wissenschaft abgesprochen, und zwar auf eine höchst oberflächliche und unedle Art, wie man sie von D. Staudenmaier in Hinblick auf sein Verhalten in Rücksicht auf die Anerkennung der Verdienste Anderer am wenigsten hätte erwarten sollen. Die dem verstorbenen Lehrer schuldige Verehrung fordert auch hier zu einer gemessenen Zurückweisung der geschehenen leichtsinnigen Verunglimpfung der hermesischen Wissenschaft auf, ganz davon abgesehen, daß außer diesem Motive

in gegenwärtigem Falle auch ein noch höheres Interesse für Kirche und Wissenschaft uns treibt, einerseits den Angriff des D. Staudenmaier in seiner Ohnmacht, andererseits seine Wissenschaft als eine solche zu zeigen, die das Wesen des Katholizismus als einer unfehlbaren kirchlichen Autorität tief verletzt und gänzlich aufhebt. Sein Angriff, der die Absicht zu haben scheint, ohne weitere Umstände das Beil an die Wurzel zu legen, muß für jeden bloß äußeren Zuschauer des früheren Streites, worin die hermesische Schule immer die strenge Wissenschaft sich vindicirte und sie allein zu ihrem Losungswort hatte, höchst auffallend erscheinen, während er für die Hermesianer, denen der wissenschaftliche Boden des neuen Angriffes nicht unbekannt geblieben, eben so natürlich als nothwendig erscheint. Es kann nicht wundern, wenn die im Haupt angegriffene Schule sofort darauf bedacht ist, dem Gegner das eigne Beil auf ihn selbst zurückzuwenden und zu zeigen, daß es nur Kraft zum Selbstmorde hat, aber ohnmächtig nach außen ist. Uebrigens muß es dem katholischen Publicum höchst auffallend erscheinen, daß D. Staudenmaier als Kämpe gegen eine so katholisch gehaltene Dogmatik, wie die von Hermes ist, öffentlich auftritt, während er auf protestantische Dogmatiken in demselben Hefte der Jahrbücher wie in Ekstase einen Panegyrikus hält. Aber auch dieses muß jedem ganz natürlich erscheinen, der nur einiger Maßen in das wissenschaftlich-theologische Thun und Treiben des D. Staudenmaier, wie es in seinen gedruckten Productionen vorliegt, eingeblickt hat. Seine Encyklopädie liefert schon für sich und besonders in Verbindung mit dem hier besprochenen Aufsatze den factischen Beweis, daß seine Wissenschaft ein speculativer Eclecticismus aus Günther und Hegel ist; nur Schade, daß Günther als der noch nicht tief genug Begriffene bloß nebenbei läuft *), während überall

*) So war es mir eine ganz wunderliche Erscheinung, daß in dem Aufsatze des D. Staudenmaier, in der Note S. 255, Günther und Pabst von wegen ihrer Ansicht über Glauben und Wissen in einer

die hegel'sche Triplicität der Kategorieen eine große Rolle spielt und ganz vorzüglich in erwähntem Aufsatze auf die

---

pantheistischen Gesellschaft mit aufgeführt werden, und dazu noch gar auf den letzten Platz angewiesen sind. Dabei hat D. Pabst seinen Freund Baader zur Seite, der ihm gewiß Dank dafür weiß, daß er in den Janusköpfen die Gottmutter in dem Dickicht seiner Philosophie herausgefunden. Fragen wir aber, wie D. Staud. eine solche Constellation verwirklichen konnte, da er doch in der tübinger Quartalschrift die Janusköpfe recensirt hat, und also wohl wissen konnte, wie verschieden die Ansichten über Glauben und Wissen zwischen Pantheisten und zwischen Günther und Pabst sind: so würden wir in der That mit der Antwort in einiger Verlegenheit sein, wenn nicht die Encyklopädie uns den factischen Beweis gäbe, daß D. Staudenmaier den schon erwähnten speculativen Eclecticismus in sich habe, worin Günther nur nebenher läuft. Auch hat es dem D. Staudenmaier gefallen, in der erwähnten Recension auf S. 535 einem Schüler des Prof. Hermes, mit Beziehung auf die pabstische Construction der Trinität, die er bis auf einen übrig bleibenden Rest, wovon auch in seiner Encyklopädie die Rede ist (§. 619), anerkennt, folgende Aeußerungen anzudichten: „Uebrigens sind wir weit entfernt, diese Construction der Trinität für ein Phantasiestück zu erklären, wie es von einem Schüler von Prof. Hermes dafür erklärt worden ist, und eben so wenig glauben wir Grund zu haben, Günther und Pabst für Phantasiemenschen öffentlich auszugeben." Da ich nicht wüßte, daß in einer andern hermesischen Schrift der Ausdruck „Phantasiemensch" mit Beziehung auf Trinitäts-Construction vorkäme, als in meinen Hinweisungen auf den Grundcharakter des hermesischen Systems u. s. w., S. 33, so muß ich voraussetzen, daß jener Schüler von Hermes ich selbst sei, und D. Staudenmaier jene S. 33 vorkommende Stelle im Auge gehabt. Unter dieser Voraussetzung aber bitte ich den D. Staudenmaier, künftig in dergleichen Angaben etwas vorsichtiger zu Werke zu gehen, um nicht wider Willen dem Publicum Dichtungen für Thatsachen auszugeben. Jene S. 33 vorkommende Stelle bezieht sich nämlich, wie jeder nicht gar zu flüchtige Leser unschwer bemerken muß, auf die in der Identitäts-Philosophie hervorgetretene Trinitäts-Construction, und nicht auf die von Günther und Pabst, und am wenigsten auf die in den Janusköpfen enthaltene, weil das sogar eine Unmöglichkeit ist, da diese erst zwei Jahre später, als meine Hinweisungen, erschienen sind. Wie sehr ich aber Günther und Pabst von den Identitäts-Philosophen unterscheide, davon konnte D. Staudenmaier zum Ueberflusse aus der auf S. 24 stehenden Note sich überzeugen, worin ich jenen beiden, und insbesondere dem D. Pabst, den Standpunkt der reinen Vernunftwissenschaft zuerkenne, anstatt sie für Phantasiemenschen

kirchliche Dogmenbildung übertragen und in Anwendung gebracht ist, wodurch dann die gänzliche Verkehrung oder das schon erwähnte auf-den-Kopf-stellen des Katholizismus als erklärtes Dogma nothwendig erfolgen mußte. D. Staudenmaier bekämpft zwar die in Hegel hervorgetretene Vergöttlichung des menschlichen Geistes als Subject, behält aber dessen Vergöttlichung als Object bei, und macht die Entwickelung des Christenthums in der Kirche

---

zu erklären. Vielleicht hat aber D. Staudenmaier auch die in der Schrift: „Ueber religiöse Gegensätze", auf S. 24 vorkommende Note gelesen und mißverstanden, was ihm allenfalls nicht so hoch anzurechnen wäre; wenigstens war hier wegen eines unrichtigen Ausdrucks eine Veranlassung zum Mißverständnisse vorhanden. Dort heißt es nämlich, daß Günther die Realität seiner Constructionen zu wissen meine; und dieses Wissen ist in einer Klammer als „intellectuale Anschauung" bezeichnet. Da nun dieser letztere Ausdruck im Gebiete der Wissenschaft nur im Sinne der Identitäts-Philosophie bekannt ist: so war hier allerdings Anlaß zu einem Mißverständniß gegeben, weil ich Günther nie für einen Identitäts-Philosophen gehalten habe. Ich will daher bei dieser Gelegenheit die Erklärung abgeben, daß Günther's speculatives Wissen nach meinem Urtheile gar nicht eine intellectuale Anschauung im Sinne der Identitäts-Philosophie ist, sondern im Grunde ganz identisch mit dem hermesischen Vernunftwissen, d. h. ein durch die Vernunftidee vermitteltes Wissen, und keine unmittelbare Anschauung; dieses mittelbare Wissen schließt aber noch nicht zugleich die metaphysisch gültige Ueberzeugung und Gewißheit mit ein, daß die dadurch mittelbar gewußten und erkannten unanschaubaren Objecte in Uebereinstimmung mit der Idee in der Wirklichkeit existiren, daß also die Idee objectiv real sei. Diese Ueberzeugung und Gewißheit kann nach Hermes einzig durch einen uns (theoretisch oder praktisch) nothwendigen Glauben an die Wirklichkeit der in der Idee erkannten Objecte erworben werden. In jener Note wollte ich daher nichts Anderes sagen, als daß Günther's mittelbares Wissen die Ueberzeugung von der Realität des mittelbar Gewußten noch nicht mit einschließe, weil diese nur durch einen ihm hinzukommenden nothwendigen Glauben an die metaphysische Wirklichkeit der gewußten Objecte in uns vermittelt w d. Uebrigens unterscheiden auch Günther und Pabst zwischen der G wißheit von der metaphysischen Wirklichkeit der Objecte und dem Wissen um sie, und müssen es auch, da ja nach Günther dieses Wissen in seiner Unmittelbarkeit nur die Idee umfaßt, und nicht das ihr correspondirende Object.

zu einem wahren Naturprocesse, oder kurz, er bleibt im Semipantheismus stecken und muß, wenn er consequent sein will, alle in seiner Encyklopädie aus der Creations-Theorie von Günther aufgenommenen Ideen wieder abgeben, falls er sie nicht als leere, nichtssagende Formeln beibehalten will. Wer vom Standpunkte wahrer Vernunftwissenschaft in naturaler und supernaturaler Bedeutung die pantheistische Bewegung und Entwickelung des Zeitgeistes erfaßt hat, vermag sie überall in ihrer ganzen Bestimmtheit wieder zu finden, auch wo sie nur eine auf das Christenthum und den Katholizismus übertragene Formation ist, wie bei D. Staudenmaier. Ein solcher ist daher niemals der Gefahr ausgesetzt, durch ein in dieser Weise auf kirchlich katholischem Boden auftauchendes, wenn auch noch so glänzendes, Irrlicht in einen ganz unkirchlichen und unkatholischen Sumpf hineingelockt zu werden. Nicht ohne innere Wehmuth sieht er das irrlichterirende Spiel des tausendgestaltigen Zeitgeistes mit an, der seine eigenen Kinder und Schmarotzerpflanzen fortwährend groß zieht und verzehrt, um sie unter neuen Formen wieder hervorzugeben. So lange nun der pantheistische Zeitgeist immer noch auf eigenem Boden mit der gelehrten Welt dieses Spiel trieb, konnte er von der mit Weile und Sicherheit sich fortentwickelnden wahren Wissenschaft vorläufig ganz in Ruhe gelassen werden, weil zu hoffen stand, daß er nach Durchlaufung aller Formen in der von ihm geäfften Gelehrtenwelt sich zum endlichen wissenschaftlichen Selbstmorde zubereiten werde. Jetzt aber, wo er in einem übrig gebliebenen Reste selbst auf katholisch kirchlichem Boden gegen den Geist der wahren Wissenschaft sich zu erheben wagt, ist es Zeit, im Angesichte der katholischen Kirche, die er als lehrende Autorität zur Blüthe der christlichen Gemeinde macht, die Larve ihm abzureißen und ihn in seiner ganzen antikatholischen Bedeutung zu zeigen und bloß zu stellen. D. Staudenmaier wird dadurch zunächst wenigstens darauf aufmerksam gemacht werden, was für ein Geist ihn begeistert, und er wird es

einsehen lernen, daß zwar seine Ueberzeugung, und sein ganzes so aufrichtig sich aussprechendes wissenschaftliches Streben, in subjectiver Hinsicht allerdings auch bei Andern die größte Achtung verdient und selbst verdienstlich ist, — aber auf dem Boden der katholischen Kirche als wucherndes Unkraut erscheint, welches mit der Wurzel zerstört werden muß, damit der Lebensbaum des Christenthums in seiner durch Christus und den heiligen Geist im gesammten kirchlichen Lehramte hervortretenden supernaturalen und wesentlich göttlichen Bedeutung und Reinheit bestehen bleibe, und unter seinem himmlischen Thaue der Gnade auch in den Gläubigen der Kirche eine frei errungene christliche Selbstvollendung sich entwickeln könne, anstatt sie zu einem Naturprocesse zu machen.

Es kann bei diesem Geschäfte nicht unsere Absicht sein, an Einzelheiten des staudenmaier'schen Aufsatzes kleben zu bleiben und in eine äußerliche Kritik ihres Inhaltes uns zu verlieren, wozu allerdings reichlicher Stoff geboten ist; vielmehr scheint es im vorliegenden Falle gerade darauf anzukommen, gleich im Beginnen des Kampfes die ganze Sache, wo möglich, mit Einem Schlage abzuthun, was dadurch geschehen kann, daß wir im Verlaufe des folgenden Aufsatzes, wo die Gelegenheit des Anknüpfens sich bietet, den Mittelpunkt und das Herz der ganzen staudenmaier'schen Abhandlung, d. h. den ihr unterliegenden wissenschaftlichen Standpunkt, herausgreifen, um zu sehen, ob noch ein wahrhaft katholisch-christliches Blut und Leben in ihr zu finden sei, oder ob nur ein so sich nennendes, ohne es doch zu sein. Ich aber behaupte: es ist keines darin zu finden, und ich hoffe, diese Behauptung bis zur höchsten Evidenz aus Staudenmaier's eigenen Worten zu beweisen. Dadurch werden dann auch den süddeutschen Positivisten die Augen geöffnet werden, weil sie hier den durch Hermes ihrer Meinung nach gefährdeten Katholizismus als kirchlichen Autoritäts-Glauben gegen den so gefährlichen, den Menschen halb und ganz ver-

göttlichenden neuesten Zeitgeist von der hermesischen Schule wissenschaftlich in Schutz genommen und befestigt sehen werden.

Um nun aber diesen Zweck mit möglichster Klarheit und Präcision zu erreichen und dabei zugleich das Problem zu sehen, welches im Geiste von Hermes und Günther bei der Darstellung des Katholizismus als vollendeter Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens gelöst werden muß, wollen wir von einer Deduction des Begriffes von Katholizismus oder von katholischer Theologie im Sinne des katholischen Glaubens und Sprachgebrauches ausgehen, wo dann das ganze Problem im Allgemeinen sich schon zeigen und eine Würdigung der Ansicht von D. Staudenmaier so wie auch eine gehörige Verarbeitung seiner Ausfälle auf Hermes in neben beilaufenden Anmerkungen leicht werden wird. Die katholische Theologie ist aber ein Artbegriff von christlicher Theologie und diese wieder ein Artbegriff von Theologie überhaupt. Die gesuchte Deduction hängt daher von der Beantwortung folgender zwei Fragen ab:

1) Welches ist im Sinne des katholischen Glaubens und Sprachgebrauches der Begriff von Theologie überhaupt?
2) Wie theilt sich in Uebereinstimmung mit diesem Glauben und Sprachgebrauche die Theologie in verschiedene Arten?

Es bedarf nur der Bemerkung, daß durch ein stetes Zurückgehen auf den katholischen Glauben und Sprachgebrauch alle Willkür in der Begriffsbestimmung von Theologie und ihren besondern Arten ausgeschlossen wird, und man also nicht eine Deduction dieser Begriffe gibt, die lediglich in Uebereinstimmung mit einer einmal auf- und angenommenen Lieblingsansicht und darum nur eine individuelle anerkannte Bedeutung hat *), sondern die wegen der daseienden Uebereinstimmung mit dem factisch vorhandenen katholischen Glau-

*) Wie dieses wirklich dem D. Staudenmaier begegnet, worüber die 8. Note zu vergleichen ist.

ben und Sprachgebrauche eine auch schon factisch anerkannte ist und nun als wissenschaftliches Problem hingestellt werden kann. Hier wird sich dann sofort die Aufgabe entwickeln lassen, welche bei der Darstellung des Katholizismus als vollendeter Wissenschaft des Glaubens und speculativen Wissens im Geiste von Hermes und Günther zu lösen ist.

§. 2. Welches ist im Sinne des katholischen Glaubens und Sprachgebrauches der Begriff von Theologie überhaupt?

Ohne diesen Begriff hier weitläufig aus einzelnen Redensarten, worin der katholische Glaube und Sprachgebrauch sich ausdrückt, zu deduciren, gebe ich ihn so an, wie Hermes ganz in Uebereinstimmung mit diesem Glauben und Sprachgebrauche in seiner philosophischen Einleitung ihn entwickelt hat. Er ist folgender:

Theologie ist ein Inbegriff von Erkenntnissen oder Lehren über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott. Und ein Inbegriff von allen Erkenntnissen über diese drei Gegenstände ist die gesammte Theologie.

Es kann hier bemerkt werden, daß in diesem Begriffe auch die Erkenntnisse oder Lehren unsers ganzen praktischen Verhaltens gegen Gott und gegen die Welt und die Menschen in ihrer Beziehung zu Gott, also die ganze praktische Theologie, mitbefaßt ist. Die gesammte Theologie theilt sich nämlich nach dem gelehrten Sprachgebrauche in die theoretische und die praktische. Im katholischen Sprachgebrauche, wie er im Munde der Gläubigen und der lehrenden Kirche lebt und webt, werden diese zwei Theile durch Glaubenslehre und durch Religions- und Sittenlehre bezeichnet *).

*) Wenn D. Staudenmaier in seinem Aufsatze S. 244 die Theologie als die Religionswissenschaft im Allgemeinen bezeichnet, so möchte ich wissen, wie er diese Bezeichnung mit dem katholischen

Die Glaubenslehre hat zunächst und unmittelbar zum Ziele, die Glaubens-Objecte: Gott und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen, nach der Wahrheit zu unserm Verständnisse zu bringen. Dann aber kann sie auch das höhere speculative Ziel haben, die Glaubens-Objecte in ihrem Inhalte zum Wissen zu erheben, was Hermes durch die Frage nach dem Wie bezeichnet. Dieses Wissen ist dann kein Verstandeswissen, sondern ein Vernunftwissen, was selbst wieder in sei-

---

Glauben und Sprachgebrauche in Vereinigung bringen will, indem dieser die Religionslehre nur als besondern Theil der Theologie bezeichnet und ausspricht, der von der Glaubenslehre verschieden ist und mit der Sittenlehre in enger Verbindung steht. Sollte aber vielleicht D. Staudenmaier diesen hier vorgeblichen Sprachgebrauch nicht gleich als den kirchlich katholischen wieder erkennen, so möge er nur an die kirchliche Katechismus-Lehre denken, worin die genannten drei Theile vorkommen, und zwar so, daß die Glaubenslehre auf dem ersten Platze steht und die Religions- und Sittenlehre folgt. Darum ist denn auch seine Begriffsbestimmung von Theologie überhaupt in Widerspruch mit genanntem Sprachgebrauche und hat eben deßwegen nur eine individuelle anerkannte Bedeutung. Es wäre freilich zu wünschen gewesen, daß man die von Hermes in seiner philosophischen Einleitung über den Begriff der Religionswissenschaft zu Ende der ersten Vorfrage gemachten Bemerkungen auf theologischem Boden besser beachtet hätte, als es bis jetzt geschehen ist. Man würde dann wohl in der theologischen Litteratur die so gänzliche Vernachlässigung eines vollkommnen Anbaues der Religionswissenschaft als eines integrirenden und selbstständigen Theiles der gesammten Theologie nicht mehr in so hohem Grade zu bedauern haben, als es bis jetzt immer noch der Fall ist. Diese Wissenschaft ist in der That in ihrer wahren Würde und Erhabenheit eine noch ungekannte. Bei D. Staudenmaier und bei allen, die mit ihm denselben Begriff von Theologie haben, kann sie wegen der daseienden Begriffsverwechselung in der Theologie selbst nicht einmal dem Namen nach vorkommen, und weil man nun doch weiß, daß in der Katechismus-Lehre auch Rede ist von den Pflichten gegen Gott, so sucht man diese unter irgend eine Rubrik der eigentlichen Moraltheologie unterzubringen, wo sie dann in aller Kürze durch Anführung der drei göttlichen Tugenden abgethan wird. Dasselbe ist auch bei D. Staudenmaier der Fall. Er bringt sie unter die Rubrik: Verhältnisse des christlichen Lebens, und zwar unter dem Namen eines Verhältnisses zu Gott, wo sie in wenigen §§. abgethan werden. (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, S. 537.)

nem Inhalte analog verständigt werden kann. Gewöhnlich heißt dieser Theil der Theologie die Dogmatik *).

Die Religions- und Sittenlehre hat dagegen zum Ziele, die religiösen Gemüthsstimmungen und sittlichen Lebensregeln, die wir gegen Gott und gegen die Welt und die Menschen in ihrer beiderseitigen Beziehung zu Gott innerlich und äußerlich in allen Verhältnissen des Lebens zu befolgen haben, nach der Wahrheit zu unserer Erkenntniß zu bringen. Hier strebt die Theologie nicht bloß auf Ausbildung der nach Nothwendigkeits-Gesetzen sich entwickelnden Intelligenz hin, sondern ihr Ziel ist die zu weckende Wirksamkeit der nach Freiheits-Gesetzen sich entwickelnden Wollenskraft und die dadurch zu vermittelnde religiöse und sittliche Vollkommenheit. So wie demnach in der Dogmatik die intelligente, so ist hier die religiöse und sittliche Selbstvollendung des Geistes das höchste Ziel.

Wie theilt sich die Theologie in ihre verschiedenen Arten?

§. 3. Angabe der Eintheilungsgründe.

Die Theologie kann sich im Allgemeinen in dreifacher Hinsicht in verschiedene Arten theilen: 1) in Ansehung des Erkenntniß-Principes, woraus ihr Inhalt geschöpft wird; 2) in Ansehung der Art und Weise, wie ihr Inhalt gefunden und verstanden wird, und davon hängt die jedesmalige wissenschaftliche Be-

*) Die Dogmatik theilt Hermes (1. Band seiner Dogmatik S. 126 u. 128) in Uebereinstimmung mit dem angegebenen Begriffe in die Lehre A. über Gott, B. über das Verhältniß der Welt und C. des Menschen insbesondere zu Gott. Es ist aber kaum begreiflich, wie D. Staudenmaier diese Eintheilung auf eine so leichtfertige Weise gänzlich verstümmelt referiren und in dieser Verstümmelung als die von Hermes gemachte ausgeben kann, indem er S. 523 des Aufsatzes in einer Note sagt: „Hermes theilt die Dogmatik in die Lehre A. über Gott, B. von der Welt, und C. vom Menschen," und nun die zu seinem verstümmelten Referate passende Bemerkung hinzu setzt: „als ob der Mensch nicht auch zur Welt gehörte". Wer hätte von D. Staudenmaier eine solche Oberflächlichkeit in der Lecture von Hermes erwarten sollen!

schaffenheit der theologischen Erkenntnisse ab; 3) in Ansehung ihrer Form, die sie als wissenschaftliches Ganzes (als Lehrgebäude) haben kann *).

Außer diesen drei Eintheilungsgründen gibt es keinen vierten mehr, der nicht schon unter ihnen mitbegriffen wäre **).

§. 4. Verschiedene Arten der Theologie in Ansehung des Erkenntniß-Princips.

In Ansehung des Erkenntniß-Princips kann die Theologie eine so verschiedene sein, als auch das Erkenntniß-Princip selbst, woraus das erkennende Subject ihren Inhalt schöpft, seiner Natur nach verschieden ist. Diese Verschiedenheit beruht aber in der Verschiedenheit der Quelle, woraus der im Erkenntniß-Princip enthaltene theologische Inhalt hervorgegangen ist. In dieser Hinsicht kann das Erkenntniß-Princip im Allgemeinen nur ein doppeltes sein: entweder die natürliche Offenbarung, welche aus Vorstellungen und Ideen über Gott und dessen Verhältniß zur Welt und zum Menschen besteht, deren Quelle die menschliche Vernunft ist: daher denn auch hier die Theologie gewöhnlich Vernunfttheologie und die dadurch vermittelte Gotteserkenntniß eine natürliche heißt; oder aus solchen Vorstellungen und Ideen über die genannten drei Gegenstände, die im Menschen durch einen wunderwirkenden und dadurch übernatürlich sich

*) Man wolle bemerken, daß dieser Eintheilungsgrund nicht zu beziehen ist auf die Form der einzelnen Erkenntnisse, die den speciellen Inhalt der Theologie constituiren: denn diese Form ist im zweiten Eintheilungsgrunde schon mitbegriffen, sondern auf die innere Anordnung des Inhalts.

**) Wenn Hermes in der philosophischen Einleitung unter den Eintheilungsgründen auch das höchste Ziel der theologischen Erkenntnisse mit aufführt, so ist dieses kein solcher Eintheilungsgrund, wonach die Theologie überhaupt in verschiedene Arten, sondern wonach jede Theologie, von welcher Art auch immer sie sein mag, nur in zwei verschiedene Zweige oder Theile sich theilt, nämlich in theoretische und in praktische, wie schon oben vorkam. Auch Hermes hat das höchste Ziel nur in dieser Beziehung als Eintheilungsgrund der Theologie mit aufgenommen, wie gleich im Anfange des §. 6 zu ersehen ist.

offenbarenden Geist vermittelt werden. Dieser Geist kann dann, falls die Offenbarung eine göttliche und keine antigöttliche oder satanische ist, entweder Gott selbst oder ein von Gott gesandter Engel sein. Hier heißt die Theologie im Gegensatze zur Vernunft-Theologie gewöhnlich die geoffenbarte oder auch positive Theologie, zu welchen Ausdrücken dann immer die Prädicate übernatürlich und göttlich hinzu zu denken sind, weil nur in so fern die Theologie κατ' ἐξοχην eine geoffenbarte und positive heißt *).

*) Ganz anders Hr. D. Staudenmaier. Auf S. 245 seines Aufsatzes setzt er die Positivität der Theologie (oder der Religionswissenschaft, wie er sie nennt,) in die in einer Volksthümlichkeit gegebene concrete Gestaltung derselben. Dieses ist nun zwar allerdings in Uebereinstimmung mit seiner subjectiven Ansicht von einer dem Menschen inwohnenden ewigen göttlichen Idee, aber in offenem Widerspruche mit dem gelehrten Sprachgebrauche. Ist es ja bekannt, daß, wo dieser einer Volkstheologie das Prädicat positiv zulegt, er nicht, wie das wohl beim Rechte der Fall ist, eine auf bloß menschlichen Institutionen beruhende Theologie bezeichnen will, sondern eine auf göttlicher Offenbarung beruhende, die dann, wo sie geschichtlich vorgegeben wird, entweder einen wirklichen oder nur vermeintlichen göttlichen Ursprung haben kann. Danach heißt also die Theologie nicht wegen ihrer volksthümlichen Gestaltung eine positive, sondern nur wegen ihrer Quelle, die hier die übernatürlich sich offenbarende Gottheit ist. Denn nur dann ist ihr Inhalt kein durch die Vernunft philosophisch (*a priori*) gegebener, sondern ein durch die Gottheit selbst positiv (*a posteriori*) gegebener, d. h. ein geoffenbarter. Und alles, worin dann die vorgeblich Statt gehabte Wundergeschichte und Offenbarung geschichtlich erzählt sich vorfindet, ist ein Erkenntniß-Princip der positiven Theologie, d. h. ein solches Princip, durch dessen Vermittelung, falls ich nur mit seinem Inhalte mich bekannt mache, ich mir eine positive Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge erwerbe, die dann in ihrem ganzen Inhalte, auch wo sie in ihrem Objecte von unserer philosophischen Gotteserkenntniß in nichts verschieden ist, doch einen qualitativ höhern Charakter hat, weil ihre Vermittelung als auf göttlicher Auctorität beruhend angenommen wird, und darum der Glaube an ihre objective Wahrheit in seiner Unmittelbarkeit nicht in der eigenen Vernunft, die eine bloß menschliche Auctorität ist, sondern unmittelbar in Gott seine Haltung hat. Ist ja die Bibelsprache nach katholischem Lehrbegriffe in theologischen Dingen die unmittelbare Sprache

Danach theilt sich die Theologie in Ansehung des Erkenntniß-Princips in folgende zwei Arten:

Gottes, die uns von den Aposteln, an die sie zunächst gerichtet war, geschichtlich mitgetheilt ist. Hiernach möge nun D. Staudenmaier den Unterschied zwischen Quelle und Erkenntniß-Princip der Theologie sich bemerken und dann ermessen, wie oberflächlich und nichtssagend, ja, wie falsch seine auf S. 266 stehende Note ist, worin es heißt: „Hermes nennt die Quellen: Erkenntniß-Principien. Das Ungeschickte dieser Benennung stellt sich S. 125 des 1. Bandes der Dogmatik dadurch heraus, daß er von einem Lesen der Erkenntniß-Principien spricht; denn es ist doch unpassend, zu sagen: wir lesen Erkenntniß-Principien." D. Staudenmaier hat hier freilich die positive Vermittelung, wodurch wir aus der Bibel u. s. w. die Erkenntnisse uns erwerben, und welche eben in einem richtigen Lesen und Verstehen gegeben ist, ganz aus dem Auge gelassen, weil er eine solche gar nicht kennt und, wie später sich finden wird, eine ganz andere ponirt. In derselben Note spricht D. Staudenmaier die Hoffnung aus, die hermesische Dogmatik, wenn sie vollständig erschienen sein werde, in Verbindung mit der philosophischen Einleitung umständlich zu beurtheilen und nach ihrem wahren Werthe zu würdigen, und ich spreche hiermit den Wunsch aus, D. Staudenmaier möge diese Schriften nicht bloß ohne Reflexion lesen, sondern mit Reflexion studiren, weil nur derjenige sie nach ihrem wahren Werthe zu würdigen im Stande ist, der die ihnen unterliegenden ersten Principien als uns unveräußerliche in sich selbst aufgefunden hat und ihrer nach der Wahrheit inne geworden ist. Diese Principien sind aber nicht der Art, daß es möglich wäre, sie bei einer bloß flüchtigen Lecture wie im Taumel zu erhaschen, sondern sie können nur durch eine tief eingehende psychologische Selbstkenntniß gefunden werden. Wie wenig aber D. Staudenmaier diese Principien bis jetzt noch kennt, dafür legt er gleich im Beginne seines Aufsatzes einen eclatanten Beweis ab, wo er so weit sich verirrt, mit Beziehung auf Hermes zu sagen: „ihm sei Gott und der Gedanke von Gott nur das Resultat der Reflexion des verständigen Geistes", und ferner: „die Idee von Gott oder das Gottes-Bewußtsein realisire sich hier (nach dem Satze vom Grunde, auf den gebaut werde,) in Folge einer Abstraction aus der Natur". Wer möchte Lust haben, diese psychologisch nichtssagenden Sätze zu recensiren! Jeder Anfänger hermesischer Wissenschaft wird sie nicht ohne Staunen als von D. Staudenmaier geschriebene lesen. Wie lange aber wird es noch dauern, bis man's mit dem Studium der hermesischen Principien etwas ernster nimmt, als es bisher geschah!

a) in die natürliche oder in die Vernunft-Theologie;
b) in die übernatürliche oder in die geoffenbarte Theologie, worunter dann gewöhnlich eine übernatürlich göttliche verstanden wird, die man auch die positive Theologie nennt.

Es bedarf nur der Bemerkung, daß diese Eintheilung ganz in Uebereinstimmung ist mit dem katholischen Sprachgebrauche, indem sie sogar von ihm gefordert wird. Können ja nach der katholischen Kirchenlehre in Gemäßheit mit der paulinischen Lehre (Röm. I.) auch die Heiden eine natürliche Gotteserkenntniß haben, und diese ist nur möglich durch dasjenige Vermögen im Menschen, wodurch er zur Idee von Gott und göttlichen Dingen sich erhebt, welches die Vernunft ist *).

*) D. Staudenmaier provocirt in seinem Aufsatze S. 245 u. ff. auf die in voriger Note schon erwähnte ewige, in unserm Geiste wohnende (S. 250) und zum Wesen unsers Geistes gehörige (S. 245 u. 246) göttliche Idee. Hermes und auch Günther erkennen diese vorgeblich substantielle und in ihrer Ewigkeit bloß eingebildete göttliche Idee in dieser Weise gar nicht an, und können sie nicht anerkennen, weil sie dem menschlichen Geiste selbst schon die Potentia der Ideenbildung, oder das Vermögen der Ideen, welches die Vernunft als Denkgeist ist, zuerkennen. Hier ist aber an eine substantielle göttliche Idee, weil wir nicht göttlichen Wesens sind, gar nicht zu denken. Wohl aber bilden wir die Idee von Gott und noch viele andere Ideen, die das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschengeschlecht uns zeigen, und zwar theils natürlich, d. h. durch die Vermittelung der bloßen Vernunft (wobei aber auch die innere göttliche Gnade noch interveniren kann, wiefern wir als freie Wesen auch zur natürlichen Entwickelung unserer Vernunft mitwirken können und sollen), theils auch übernatürlich, d. h. durch die Vermittelung der im Christenthume uns positiv gegebenen übernatürlichen göttlichen Offenbarung. Diese Ideenbildung geschieht aber im Geiste von Hermes und Günther nicht aus Willkür, d. h. nicht so, daß man sagen könnte, wir machten uns die Ideen von Gott und göttlichen Dingen, wie D. Staudenmaier sich auszudrücken beliebt; vielmehr geht sie unter bestimmten Bedingungen mit Nothwendigkeit in unserm Bewußtsein hervor nach den von Gott unserm Geiste eingepflanzten nothwendigen Denkgesetzen. Durch eine solche in uns sich fortentwickelnde Ideenbildung kann dann auch das positiv gege-

Eben so bedarf es nur der Erwähnung, daß die Vernunft-Theologie in Ansehung ihres Erkenntniß-Princips keine fernere Eintheilung in besondere Arten leidet, weil dieses

---

bene christliche und katholische Dogma seinem Inhalte nach im Geiste von Günther zum Wissen erhoben werden. In diesem Wissen ist aber nicht der göttliche Glaubensgrund an das Was oder an den objectiven Inhalt des Dogma gegeben, — wie D. Staudenmaier in seiner ewigen göttlichen Idee diesen Glaubensgrund zu haben wähnt, wovon später noch Rede kommen wird, — sondern es ist nur das Wie des Dogma in die Idee gefaßt, während das Was durch die göttliche Auctorität in Christo und seiner vom heiligen Geiste geleiteten Kirche anderweitig schon als göttliche Wahrheit feststeht. Hier sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, wie D. Staudenmaier selbst es eingesehen, daß seine Annahme der wesentlichen Identität des Glaubensgrundes in uns und im Christenthume gegen allen theologischen Sprachgebrauch ist, indem er S. 250 sagt: „So sehr wir daher auch berechtigt (?!) wären, die Idee Gottes in uns das Positive (sic) zu nennen, weil von ihr wie von einem ewigen Grunde der religiöse Glaube und das religiöse Wissen ausgeht: so sehr wäre doch diese Bezeichnung gegen allen theologischen Sprachgebrauch, und eben deßhalb ist sie nicht einzuführen; sie könnte zuletzt nur eine Verwirrung der Begriffe zur Folge haben, die immer zu vermeiden ist.“ Warum hat D. Staudenmaier bei Gewahrung jenes Widerspruchs nicht lieber die zweifelnde Frage sich gestellt: ob denn wohl seine Ansicht von der Positivität der ihm inwohnenden Idee, und ob also die ganze Annahme dieser Idee, wie sie in seiner Weise gemacht wird, da sie auf einen Widerspruch mit dem theologischen Sprachgebrauche (und, wie später sich zeigen wird, auch mit dem katholischen Glauben) führt, überhaupt einer wissenschaftlichen Begründung fähig sei, und einen wissenschaftlichen Halt habe. Diese Frage würde ihn zur Psychologie zurück getrieben haben, die allein zu einer haltbaren und wahren Wissenschaft hinführt, und von der aus auch der Inhalt oder das Object des christlichen Glaubens durch die Vermittelung der Idee zu einem wahren speculativen Wissen zu erheben ist. Zudem aber ist hier zu bemerken, daß der allgemeine Sprachgebrauch dem Gelehrten eine so wichtige Auctorität sein muß, daß er gegen die Richtigkeit einer in ihm daseienden Privatansicht, wo sie damit in Widerspruch ist, sofort mißtrauisch werden und zur strengsten Prüfung derselben übergehen soll. In diesem Falle befand sich D. Staudenmaier, als er jene Stelle schrieb, und er befindet sich auch jetzt noch in demselben.

Erkenntniß-Princip die im Bewußtsein gegebene apriorische Geschichte des zur Ideenbildung über Gott und göttliche Dinge sich entwickelnden vernünftigen Geistes ist und bleibt. Dagegen ist aber wohl die geoffenbarte Theologie in dieser Hinsicht einer noch fernern Eintheilung in besondere Arten fähig. Zwar bleibt auch sie, wenn sie anders einen übernatürlichen göttlichen Ursprung hat, in ihrem positiven Charakter an und für sich immer dieselbe, und sie kann ihrer Natur nach sich niemals ändern. Wohl aber konnte Gott zu verschiedenen Zeiten den Menschen übernatürlich sich offenbaren, wo dann auch die Erkenntniß-Principien, worin die in der gegebenen Offenbarung enthaltenen Thatsachen geschichtlich erzählt sind, so verschieden sein können, als die von Gott an die Menschen gegebenen und erneuerten Offenbarungen. Solcher Offenbarungen werden aber in der Geschichte mehre vorgegeben, insbesondere die den Patriarchen und die durch Moses und die Propheten dem jüdischen Volke ertheilten, welche alle in den Schriften des A. T. ihrem Inhalte nach geschichtlich überliefert sind; ferner die durch Christus und den von ihm gesandten heiligen Geist den Aposteln mitgetheilten, welche in den Schriften des N. T. und in der apostolischen Tradition ihrem Inhalte nach geschichtlich überliefert sind; ferner die dem Propheten Mahomed vorgeblich zu Theil gewordenen, welche im Koran enthalten sind, u. s. w. Ob nun diese in den genannten Erkenntniß-Principien enthaltenen vorgeblichen Offenbarungen in der That einen übernatürlichen göttlichen Ursprung haben, das hängt von der Quelle ab, wodurch die Lehren und Thaten, auf welche ihr Inhalt sich bezieht, verwirklicht worden sind. Nun wird aber von allen wenigstens vorgegeben, daß Gott oder ein göttlicher Gesandter ihre Quelle oder ihr Urheber sei; also hängt jetzt ihre Göttlichkeit von der Wahrheit dieses Vorgebens ab. So lange nun dieses Vorgeben noch nicht wissenschaftlich geprüft und unser Glaube an seine Wahrheit noch nicht wissen-

schaftlich begründet und festgestellt ist, muß seine Wahrheit oder Falschheit und so auch die Göttlichkeit der aus den genannten Erkenntniß-Principien geschöpften Theologie im Gebiete der Wissenschaft noch ganz dahingestellt bleiben, und sie kann nur den Namen einer vorgeblich solchen erhalten. Nach dem katholischen Glauben und Sprachgebrauche sollen aber einzig die alt- und neutestamentlichen Offenbarungen einen wirklich göttlichen Ursprung haben, daher denn die geoffenbarte Theologie, welche von den Katholiken als eine wahrhaft göttliche geglaubt wird, in Ansehung ihres Erkenntniß-Princips wieder in folgende verschiedene Unterarten sich theilt:

α) in patriarchalische und jüdische, die zu schöpfen ist aus den Büchern des A. T.;

β) in christliche, die aus den Büchern des N. T. und aus der apostolischen Tradition zu schöpfen ist.

Hier ergibt sich nun der Begriff von christlicher Theologie als Artbegriff von Theologie ganz von selbst. Sie ist nämlich in Ansehung des Objectes dieselbe in §. 2 erklärte Theologie, nur mit der nähern Bestimmung des Erkenntniß-Princips, woraus sie geschöpft wird, und dieses ist die nach Zeugniß der Geschichte von Jesus Christus vor mehr als achtzehn Jahrhunderten auf Erden verkündigte, rücksichtlich von ihm bestätigte und vorgeblich übernatürlich göttliche Offenbarung. Demnach lautet der gesuchte Begriff, wie folgt:

Christliche Theologie ist ein Inbegriff von Erkenntnissen (oder Lehren) über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, welche aus der christlichen Offenbarung geschöpft sind; und ein Inbegriff von allen christlichen Offenbarungs-Erkenntnissen über diese drei Gegenstände ist die gesammte christliche Theologie.

§. 5. Verschiedene Arten der Theologie in Ansehung der Art und Weise, wie ihr Inhalt gefunden und verstanden wird.

Für unseren Zweck interessirt uns hier einzig nur die christliche Theologie, in Rücksicht auf welche wir jetzt auch das besondere Merkmal katholisch und dadurch den gesuchten Begriff von katholischer Theologie oder von Katholizismus noch finden werden. Die Findung des Inhaltes der christlichen Theologie hängt von der Findung ihrer Erkenntniß-Principien ab, und diese sind, wie im vorigen §. schon vorkam, uns geschichtlich vorgegeben in den Büchern des N. T. und der apostolischen Tradition. Ob nun dieses geschichtliche Vorgeben wahr sei, ist ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, wovon später noch Rede kommen muß. Das Verständniß des Inhaltes der christlichen Theologie ist bedingt durch die Auffassung der in den Erkenntniß-Principien enthaltenen christlichen Lehre. Je nachdem nun die Art und Weise, jene vorgeblichen Erkenntniß-Principien als die wirklichen zu finden und deren Inhalt in unsere Erkenntniß aufzufassen, eine verschiedene ist, ist es auch die christliche Theologie. Im Allgemeinen kann aber diese Auffindungs- und Auffassungs-Weise nach dem katholischen Glauben und Sprachgebrauche eine doppelte sein: eine natürliche und eine übernatürliche. Erstere befolgt jeder, der die vorgeblichen Erkenntniß-Principien der christlichen Theologie und die in ihnen enthaltene christliche Lehre unter der Leitung der bloßen Vernunft als die wirklichen und wahren findet und versteht. Die übernatürliche Weise hingegen befolgt nur derjenige, der die Findung jener Erkenntniß-Principien und das Verständniß ihres Inhaltes unter einer ihm von Gott gewordenen übernatürlichen Leitung — und zwar nach katholischem Glauben und Sprachgebrauche unter der Leitung des heiligen Geistes — in sich vermittelt. Danach theilt sich die christliche Theologie in Ansehung der Art und

Weise, ihren Inhalt oder, was hier gleich viel ist, ihre Erkenntniß-Principien zu finden und zu verstehen, in zwei Arten.

a) in eine natürlich gefundene und verstandene,
b) in eine übernatürlich solche.

§. 6. Ueber a.

Die natürlich gefundene und verstandene christliche Theologie kann nun wieder in so viele verschiedene Unterarten sich theilen, als die natürliche Auffindungs- und Auffassungsweise ihrer Erkenntniß-Principien verschieden ist. Diese Weise kann aber im Allgemeinen eine doppelte sein: entweder eine unfehlbare oder eine fehlbare. Als natürlich unfehlbar muß uns bei der Findung der Erkenntniß-Principien und bei dem Verständnisse ihres Inhaltes diejenige Weise gelten, wonach wir nur unter der Bedingung ein vorgebliches Erkenntniß-Princip als ein wirkliches zulassen und eine in ihm enthaltene Lehre und Thatsache als eine richtig verstandene annehmen, wenn wir durch unsere Vernunft entweder unmittelbar oder mittelbar (sei es theoretisch oder moralisch) dazu genöthigt sind. Gott nämlich gab uns die Vernunft: wenn also sie zu einer Annahme uns nöthigt, so nöthigt uns mittelbar Gott selbst. Weil nun Gott nach dem katholischen Glauben und Sprachgebrauche ein absolut wahrhaftiges und unfehlbares Wesen ist, so folgt, daß danach auch die Vernunft, wo sie mit unwiderruflicher Nothwendigkeit leitet, falls nur diese Nothwendigkeit eine wirklich unwiderrufliche und keine vermeinte ist, welches zu zeigen der Wissenschaft zukommt, für eine eben so unfehlbare Auctorität muß angenommen werden, als die Auctorität Gottes *).

*) Diesen Verbindungspunkt zwischen menschlicher und göttlicher Auctorität in Glaubenssachen möge D. Staudenmaier sich merken. Hier ist zwischen dem doppelten Glaubensgrunde, deren erster in der Vernunft und deren anderer in einer göttlichen Wundergeschichte und dadurch vermittelten Offenbarung sich findet, eine wesentliche Verschiedenheit ge-

Als natürlich fehlbar hingegen muß uns bei der Findung der Erkenntniß-Principien der christlichen Theologie und

---

setzt, die auch der katholische Glaube und Sprachgebrauch fordert, und nichts desto weniger ist doch dabei, wo in einem besondern Falle eine übernatürlich göttliche Offenbarung geschichtlich vorgegeben wird, ein möglicher Verbindungspunkt beider Auctoritäten vorhanden. Denn es kommt jetzt Alles darauf an, die vorgeblich göttliche Wundergeschichte und Offenbarung, wie z. B. die christliche, als eine solche zu finden, die wir wegen der in ihr gegebenen Thatsachen und Umstände und wegen ihrer innern Beschaffenheit um ihrer selbst willen durch unsere Vernunft als wirklich übernatürlich göttlichen Ursprunges zu glauben unwiderruflich genöthigt sind. Hierdurch haben wir dann das Christenthum als eine von unserer **Vernunft-Auctorität wesentlich und qualitativ verschiedene göttliche Auctorität,** der die Vernunft sich anheim gibt und unbedingten Glauben schenkt. Die christliche Glaubenslehre und überhaupt die christliche Theologie ist hiernach in Ansehung des Glaubensgrundes ebenfalls eine qualitativ verschiedene zu nennen, weil dieser Glaubensgrund eine wesentlich andere Quelle hat, nämlich Gott. D. St. meint aber, dieser Glaubensgrund flösse mit dem in unserer Vernunft liegenden Glaubensgrunde, der ihm die in ihm wohnende göttliche Idee ist, in Eines zusammen, und zwar so, daß dabei, wie er S. 250 seines Aufsatzes sich ausdrückt, „die christliche Theologie nur **auf ausgezeichnete Weise** einen absoluten Charakter für sich in Anspruch nimmt." Da nun D. St. bei seinen wegwerfenden Noten über Hermes (die später noch ihre Würdigung finden werden) diesen seinen pantogistischen Standpunkt (vgl. 15. Note) überall als Maßstab zu Grunde legt, ohne jedoch den wissenschaftlich katholischen Standpunkt von Hermes auch nur zu kennen, so kann es Niemanden Wunder nehmen, wenn er sogar zu der Behauptung hinkommt: Hermes habe sich bei seiner Behandlung der Dogmatik in einen recht unvernünftigen Widerspruch verwickelt (wie es S. 302 in der Note heißt). Ich kann nicht umhin, dem D. St. hier die Bemerkung zu machen, daß, wenn er künftig sich gedrungen fühlt, solche Schriften, die mit seinem wissenschaftlichen Standpunkte nicht stimmen, einer öffentlichen Beurtheilung zu unterwerfen, er doch zuvor auch sich die Mühe geben wolle, den diesen Schriften unterliegenden wissenschaftlichen Standpunkt zuerst sich klar zu machen. Denn nur dann ist es möglich, gerecht zu recensiren und dem Schriftsteller zu geben, was ihm gebührt, und das ihm zu nehmen, was man ihm nicht lassen kann, sei es nun, daß man seinen ganzen Standpunkt verwirft oder bei dessen Anerkennung nur einzelne Urtheile nicht billigt. Dem D. St.

bei dem Verständnisse ihres Inhaltes diejenige Weise gelten, wonach wir irgend ein vorgebliches Erkenntniß-Princip als ein wirklich solches annehmen oder verwerfen, und so auch eine darin enthaltene Lehre oder Thatsache als richtig oder unrichtig in die Erkenntniß aufgefaßt und verstanden gelten lassen, ohne durch unsere Vernunft, weder unmittelbar noch mittelbar, dazu genöthigt zu sein. Hier bleibt die Richtigkeit der Annahme oder Verwerfung gewisser Erkenntniß-Principien der christlichen Theologie, und so auch die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Verständnisses ihres Inhaltes, so lange bloß hypothetisch, als die unmittelbar oder mittelbar dazu nöthigenden (philosophischen oder positiven) Gründe nicht gefunden, und also die Vernunftnöthigung dazu nicht vorgewiesen ist. Tritt hier dann der Fall ein, daß diese nach angestellter wissenschaftlicher Untersuchung gar nicht vorgewiesen werden kann, und daß nun, so lange bloß menschliche Vernunft-Auctorität entscheidet, in Rücksicht auf einzelne vorgebliche Erkenntniß-Principien der christlichen Theologie, so wie auch in Rücksicht auf einzelne Auslegungen ihres Inhaltes, verschiedene hypothetische Annahmen und Auslegungen möglich bleiben, dann müssen diese alle für fehlbar angesehen werden, und das Höchste, was hier menschlicher Weise zu finden ist, kann nur in größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit bestehen. Demnach theilt sich die natürlich gefundene und verstandene christliche Theologie in Ansehung der Auffindungs- und Auffassungsweise ihres Inhalts

α) in eine unfehlbar gefundene und verstandene,
β) in eine fehlbar solche.

---

ist aber der dogmatische Standpunkt von Hermes noch eine durchaus unbekannte Größe, und er verwirft nun einzelne, von Hermes ausgesprochene und mit diesem Standpunkte in engster Verbindung stehende Urtheile, weil er sie mit dem von ihm angenommenen dogmatischen Standpunkte in Widerspruch findet. Wir werden später noch diese Note bewahrheiten.

Es ist von selbst klar, daß eine unfehlbar natürlich gefundene und verstandene christliche Theologie in Ansehung der Art und Weise, sie zu finden und zu verstehen, keine Eintheilung in mehre Unterarten leidet. Nehmen wir nun das Merkmal der natürlichen Unfehlbarkeit in den Begriff von christlicher Theologie mit auf, so lautet er jetzt, wie folgt:

Eine unfehlbar natürlich gefundene und verstandene christliche Theologie ist ein Inbegriff von Erkenntnissen (oder Lehren) über Gott und über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, die auf eine für die Vernunft nothwendige Weise aus solchen vorgeblichen Erkenntniß-Principien der christlichen Offenbarung geschöpft werden, welche die Vernunft als die wirklichen Erkenntniß-Principien anzunehmen und zu glauben unwiderruflich genöthigt ist; und ein Inbegriff von allen aus diesen Erkenntniß-Principien in genannter Weise geschöpften theologischen Erkenntnissen ist die gesammte unfehlbar natürlich gefundene und verstandene christliche Theologie *).

*) Man wolle in diesem Begriffe den Ausdruck „natürlich" nicht mißverstehen und dadurch einen Sinn ihm unterlegen, den er gar nicht hat, wie dieses durchgängig von den bisherigen Gegnern des hermesischen Systems geschehen ist, und worin die Hauptquelle alles Mißverstehens der Behauptung von einem nothwendigen Vernunftglauben an die Wahrheit des Christenthums und des Katholizismus zu suchen ist. Jener Ausdruck nämlich darf nicht bezogen werden auf den Glaubens-**Grund**, sondern einzig nur auf die Glaubens-**Nothwendigkeit**, oder mit andern Worten: er darf nicht bezogen werden auf die den nothwendigen Glauben an die Göttlichkeit und Wahrheit des Christenthums vermittelnden Gründe, so nämlich, als ob auch diese in der Vernunft lägen, sondern einzig auf die zu jenem Glauben in uns daseiende Nöthigung, und diese liegt allerdings in der Vernunft. Im erstern Falle würde aller christliche Glaube, d. h. aller auf den Grund der positiv gegebenen christlichen Lehre gebaute Glaube, seiner Natur nach identisch sein

Was aber die fehlbar natürlich gefundene und verstandene christliche Theologie betrifft, welche da anfängt, wo die Vernunftnothwendigkeit, so und nicht anders zu finden und zu verstehen, ihr Ende erreicht: so kann diese in Ansehung der Auffindungs- und Auffassungsweise ihres Inhaltes wieder in so viele Unterarten sich theilen, als es menschlicher Weise im Wege der bloßen Vernunft verschiedene nichtnothwendige, d. h. hypothetische und hier entweder mehr oder weniger wahrscheinliche, Annahmen von wirklichen Erkenntniß-Principien der christlichen Offenbarung und von richtigen Auslegungen ihres Inhaltes gibt. Solche

---

mit dem nothwendigen Vernunftglauben, weil hier das Christenthum nur durch die Vernunft erst seine Auctorität bekäme, d. h. zu einem positiven Glaubensgrunde erhoben würde. Umgekehrt verhält sich die Sache in dem andern Falle, indem hier das positive Christenthum an sich selbst als eine so beschaffene geschichtliche Thatsache gefunden wird, die wir um ihrer Beschaffenheit willen als eine übernatürlich göttliche Production anzuerkennen durch unsere Vernunft uns unwiderruflich genöthigt finden. Hier wird dann Christus, von dem das Christenthum ausgegangen, als eine übernatürlich göttliche Auctorität von uns anerkannt und geglaubt. Diese Auctorität aber erhält Christus nicht erst durch unsere Anerkennung und unsern Glauben, sondern er gibt sie sich selbst, indem er zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben durch seine Lehren und Thaten uns nöthigt, und dadurch als einen göttlichen Gesandten, wofür er sich ausgibt, wirklich sich beglaubigt und bei allen vernünftigen Menschen auch wissenschaftlich sich geltend macht. Hier liegen also die Glaubensgründe in der Lehre und den Thaten Christi, aber nicht in unserer Vernunft, indem in dieser nur die Nöthigung zu dem Glauben liegt. Eben darum erhält Christus seine positiv göttliche Auctorität nicht erst durch unsere Vernunft, sondern, wie schon gesagt, er gibt sie sich selbst, d. h., er nöthigt uns, sie in ihm so anzuerkennen und zu glauben, wie er dieselbe sich gibt. Wer es nun weiß, daß Hermes einzig darum den zweiten Theil seiner Einleitung in die christkatholische Theologie die positive Einleitung nennt, weil der darin zu führende Beweis für die Wahrheit des Christenthums auf positiven und nicht auf philosophischen Glaubensgründen beruht: dem kann die auf katholischem Boden Statt gefundene Befehdung des hermesischen Systems wahrlich nur wehe thun, da sie in einem bloßen Mißverständnisse ihren Entstehungsgrund hat.

verschiedene Annahmen und Auslegungen traten aber seit der Entstehung der christlichen Kirche, die als katholische Kirche immer das Princip der übernatürlich vermittelten Unfehlbarkeit in der Findung und dem Verständnisse des Inhaltes der Lehre Jesu festhielt, im Laufe der Zeit nach Zeugniß der Kirchengeschichte immer hervor, und je nachdem nun das eine oder andere Mitglied dieser Kirche, im Widerspruche mit dem katholischen Glauben, die eine oder andere Annahme und Auslegung aufgriff und bei einer größern oder geringern Anzahl der übrigen kirchlichen Mitglieder geltend machte, trennten sich diese von der ursprünglichen katholisch-christlichen Kirche und bildeten jetzt eine eigene christliche Secte und Nebenkirche, die im Geiste ihres Stifters auch einen besonders modificirten christlichen Kirchenglauben und christliche Theologie hatte. Daher denn auch durchgängig die Benennung der entstandenen Secten nach dem Namen des Stifters, und seltener nach dem Haupt-Differenzpunkte im Dogma gebildet wurde. Offenbar mußte in allen solchen Nebenkirchen die christliche Theologie, auch wenn sie aus wirklichen Erkenntniß-Principien der christlichen Offenbarung geschöpft wurde, wie z. B. aus der Bibel, doch in so fern immer noch eine mehr oder weniger fehlbar verstandene bleiben, in wie fern sie aus der Bibel nicht auf eine für die Vernunft nothwendige, sondern nur auf eine mehr oder weniger wahrscheinliche Weise geschöpft wurde. Wenn daher die Bibel, und wenn auch die kirchliche Tradition, sei es ganz oder theilweise, wissenschaftlich schon als die wirklichen Erkenntniß-Principien der christlichen Offenbarung gefunden sind: so hängt doch die Unfehlbarkeit einer aus ihnen geschöpften christlichen Theologie immer noch von dem unfehlbaren Verständnisse ihres Inhaltes ab, und dieses kann im natürlichen Wege nur so weit sich erstrecken, als die für die Vernunft nothwendige Auffassungsweise des historisch gegebenen Christenthums sich erstreckt. Ueber diese Gränze hinaus, wo keine Nothwendigkeit mehr zu er-

reichen ist, kann nur Gott selbst als hermeneutische Auctorität ein unfehlbares Verständniß in uns vermitteln. Dieses führt uns zu der zweiten oben angegebenen Art von christlicher Theologie, die, nach dem katholischen Glauben und Sprachgebrauche, eine übernatürlich unfehlbar gefundene und verstandene ist.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber die Ursprache der deuterocanonischen Bücher des alten Testaments. Von F. C. Movers.

Erster Artikel.

Der Gegenstand, für den ich die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift in Anspruch zu nehmen wage, die Frage nach der Ursprache der deuterocanonischen Bücher, — ob diese in der Sprache, in welcher sie noch vorhanden sind, der griechischen, oder — was mir ausgemacht ist — in der hebräischen abgefaßt seien, — ist, von verschiedenen Seiten betrachtet, von Wichtigkeit. Zuvörderst ist bei der Richtigkeit der geäußerten Ansicht für das Verständniß dieser Bücher viel gewonnen, und es wird sich, wie die zunächst folgende Ausführung des Beweises für ein hebräisches Original des Buches Judith besonders darzuthun bestimmt ist, dann ein neues Licht über viele dunkle und unverstandene Stellen in diesen Büchern verbreiten. Dann dürften auch manche Ansichten über die Geschichte der hebräischen Sprache in dem Zeitraume nach dem Exil, die noch jetzt unter den Gelehrten ziemlich gäng' und gebe sind, sich als irrig erweisen, z. B. die noch ziemlich herrschende Meinung, als sei die hebräische Sprache bald nach dem Exil ausgestorben und gegen die chaldäische (aramäische) umgetauscht; und wie sehr diese Meinung wieder auf andere Untersuchungen, z. B. über die Abfassungszeit einzelner Bücher im jüdischen Canon, über den Abschluß des Canons u. s. w., eingewirkt hat, zeigt die neueste Litteratur über diesen Gegenstand. Endlich werden sich auch

die aus der griechischen Sprache dieser Bücher entnommenen Bedenklichkeiten gegen ihr historisch so wohl begründetes Ansehen bei den palästinensischen Juden erledigen. — Ehe ich zu dem angegebenen Gegenstande dieser Abhandlung übergehe, schicke ich einige allgemeine Bemerkungen über die Geschichte der hebräischen Sprache vor und nach dem Zeitraume der Abfassung dieser Bücher voraus, wobei ich mich aller polemischen Beziehungen auf die Ansichten Anderer enthalte. —

Als nach neunundvierzigjähriger Abwesenheit ein Theil des hebräischen Volkes aus dem babylonischen Exil zurückkehrte, brachte es auch die Sprache seiner Väter, wenig berührt von fremdem Einflusse, wieder in die Heimath zurück; anders erscheint es nicht gedenkbar, wenn man in Betracht zieht: erstens die Kürze der Dauer des Exils, aus dem noch ein Theil der vorexilischen Generation zurückkehrte (vgl. Ezra III. 12., Hagg. II. 3.); zweitens die Verhältnisse des Volkes im Exil, welches, wie alle von den asiatischen Eroberern deportirten Völker *), in Gegenden verpflanzt wurde, wo es, von den Landesbewohnern gesondert, eine eigene Colonie bildete und Vorsteher aus seiner Mitte (was außer den traditionellen Angaben die Stelle Ezra VIII. 17. beweis't) über sich hatte; — drittens die Anhänglichkeit der Hebräer an ihre Muttersprache, welche sich z. B. noch in diesem Zeitraume dadurch ausdrückt, daß sie das Reden in fremden Sprachen als ein unverständliches Lallen bezeichnen. (Vgl. Ezech. III. 5. 6.) — Hebräisch sind auch die Reden an das Volk von den nachexilischen Propheten Haggai, Zacharia und Malachia, welcher letztere beiläufig ein Jahrhundert nach dem Exil lebte; hebräisch die Schriften der ihm gleichzeitigen Ezra und Nehemia. Während der persischen Zeit (bis gegen 333 v. Chr.) fehlte aller auswärtige Einfluß, der eine noch stärkere Ara-

*) Z. B. die nach Palästina aus Oberasien verpflanzten Samaritaner, oder die nach Asien versetzten Hellenen. (Vgl. Herodot IV. 204. V. 14.—15. 98. VII. 112. 113. 115.

maisirung der Sprache, als sie bereits Statt gefunden hatte, hätte verursachen können: denn mit den Cuthäern oder Samaritanern, die als Assyrer Aramäisch redeten und von denen ein derartiger Einfluß am meisten zu erwarten stände, waren feindschaftliche Verhältnisse eingetreten *); von allen übrigen Nachbarvölkern hatte sich die Nation mehr als jemals abgeschlossen (vgl. Ezra X. 7. ff., Nehem. XIII. 1. 3.), und ihre patriotischen Häupter waren mit Sorgfalt auf die Reinerhaltung der alten Sprache bedacht. (Vgl. Nehem. XIII. 24.) Daher werden nach wie vor Schriften in der Volkssprache abgefaßt: so die von einem jüngern Zeitgenossen des Nehemia herrührende Chronik, und die namensverwandte Schrift, welche Nehem. XII. 23. citirt wird und frühestens unter der Regierung des letzten persischen Königs geschrieben sein kann. (Vgl. V. 22.) Um nun gleich einen Sprung von mehr als anderthalb Jahrhundert weiter zu thun, so finden wir auf den noch vorhandenen Münzen des Makkabbäers Simon wieder hebräische Sprache und Schrift, und gleichzeitig schrieb Sirach in derselben Sprache seine Spruchsammlung, deren Inhalt sich meist über abstracte und metaphysische Gegenstände verbreitet, was bei dem Verfasser wie bei dem Leser eine nicht geringe Kenntniß der Sprache voraussetzt; und doch war sie nach der Einleitung zu gemeinnützigem Gebrauche bestimmt, also auch in der Sprache des gemeinen Lebens geschrieben. Uebergehen wir einstweilen die Lücke, welche die Abfassungszeit der deuterocanonischen Bücher ausfüllen, und gehen bis auf den Anfang der christlichen Zeitrechnung, so begegnen wir wieder keiner Spur von aramäisch oder griechisch geschriebenen Büchern bei den Palästinensern: Josephus schrieb seine Archäologie, so lange er noch auf einheimische Leser rechnete, in hebräischer Sprache, und übersetzte sie erst späterhin für

*) Vgl. außer Ezra IV. 3. ff., Nehem. IV. VI. noch Josephi Antiquit. XI. 8. 6., XII. 5. 5., I. Makkab. III. 10. — Ueber die Sprache der Assyrer vgl. Hug, in der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg VI. Heft, S. 5 ff.

die Hellenen *); die ihr zunächst stehende, noch vorhandene jüdische Schrift, die aus ältern Fragmenten zu Ende des zweiten Jahrhunderts zusammengesetzte Mischna, ist wieder in der hebräischen Mundart abgefaßt. Zwar finden wir — wie es die während des vorhergegangenen dreihundertjährigen Zeitraums Statt gefundene Einverleibung der Aramäisch redenden Bewohner des nördlichen Palästina, Samaria und Galiläa, dann der in litterarischer, religiöser und commercieller Hinsicht gleich starke Wechselverkehr der palästinensischen Juden mit ihren in die syrischen Staaten übersiedelten Glaubensgenossen auch leicht erklärbar macht — die Sprache der Mischna stark aramäisch gefärbt, aber doch mehr im Wortvorrath, als in grammatischer Hinsicht; sonst ist sie eine Weiterbildung des Hebräischen im A. T. in den neuen Wortformen und Flexionen, wie in ihrer Syntax, wozu sich schon in den jüngsten Büchern des jüdischen Canons meist die Ansätze zeigen, und deren vollendete Ausbildung einen langjährigen, in der Mitte liegenden Zeitraum fortwährenden Gebrauchs der alten Sprache voraussetzt. Daß dieses Neuhebräische bloß Schrift- und Gelehrtensprache gewesen sei, davon keine Spur! Den Gebrauch desselben im alltäglichen Leben bezeugen auch z. B. die in der Mischna **) vorgeschriebenen Gebetsformeln nicht nur für gottesdienstliche Handlungen, sondern auch für Vorkommenheiten des gewöhnlichen Lebens, von denen manche auf ein bedeutendes Alter Anspruch machen können, und mindestens bis in die Zeit vor der Zerstörung des Tempels hinaufreichen. Wie wenig endlich die Hebräer selbst der Ansicht waren, daß ihnen die heilige Sprache abhanden gekommen und gegen eine andere ausgetauscht sei, darüber hier zum Schlusse nur Ein Zeugniß, nämlich die Stelle Sanhedrin, Fol. 21 C. 2. „Die Israeliten wählten sich (in den Tagen Ezra's) die assyrische Schrift und die heilige Sprache und ließen den

*) Josephi Antiquitates. Prooemium §. 2. Edit. Richter.

**) Z. B. in den Tractaten: Berachot, Pesachim und Sotah.

Idioten die hebräische Schrift und die aramäische Sprache. Welche sind Idioten? Rabbi Chasda sagt: die Cuthäer." — Die sich aus dieser Einleitung ergebenden Folgerungen auf die Originalsprache der deuterocanonischen Bücher zu machen, überlasse ich dem Leser, und gehe gleich zu den innern Gründen über, welche für ein hebräisches Original des Buches Judith sprechen.

Am dringendsten fordern dieses die Uebersetzungsfehler in den geographischen Namen, welche sich der griechische Uebersetzer fast in gleicher Menge zu Schulden kommen ließ, wie der des Buches Josua. Die seltsamen geographischen Angaben des Buches haben dem Verfasser selbst den Vorwurf der crassesten Unkunde in der Geographie zugezogen, so daß z. B. Bertholdt *) über den Cap. II. beschriebenen Kriegszug des Holofernes bemerkt: der Verfasser lasse den Holofernes mit seinem Heer einen Zug machen so in Kreuz und Quere, wie kein Schiff auf der See bei einem Orkan von allen zweiunddreißig Winden herumgeschleudert werden oder wie, nach Eichhorn's Ausdruck, nur ein Fieberkranker in seiner Phantasie eine Reise machen kann. Dazu kommen noch, bemerkt Bertholdt weiter, Namen von Landschaften und Städten, von deren Vorhandensein kein anderer Schriftsteller des Alterthums etwas weiß. Von der aus letzterm Umstande gemachten Anklage, als habe der Verfasser Länder, Städte und Flüsse erdichtet, welche nie existirten, hat zwar neuerlich Gesenius **) den Verfasser durch den Versuch, mehre unbekannte Namen aus Uebersetzungsfehlern zu erklären, zu befreien gesucht; doch muß den von ihm vorgetragenen Conjecturen, welche auch de Wette zum Theil in die neueste Ausgabe seiner Einleitung ins A.

*) Historisch-kritische Einleitung in die Schriften des alten und neuen Testaments V. Theil II. Hälfte S. 2548.

**) In der hallischen allgemeinen Litteraturzeitung, Jahrgang 1832, Januarheft. Der vollständigere Beweis für ein hebräisches Original des Buches Judith wird anderswo zu geben versprochen.

T. aufgenommen hat, der Vorwurf gemacht werden, daß sie aller innern Wahrscheinlichkeit entbehren, und ohne Rücksicht auf die vom Verfasser selbst angedeutete geographische Lage und den Zusammenhang im Buche nur auf die so leicht täuschende Aehnlichkeit mit andern bekannten Namen gegründet sind. — Aus der genauern Ansicht der geographischen Angaben des Buches wird sich das Unbegründete beider Beschwerden, von geographischer Unkunde des Verfassers und von willkürlicher Fiction neuer Namen *), zugleich mit dem hier zunächst bezweckten Resultate herausstellen; mindestens wird die Gewißheit, mit der einige, und die Wahrscheinlichkeit, mit der andere Uebersetzungsfehler nachgewiesen werden sollen, den Verfasser vor dem letztern Vorwurf verwahren, und die geographische Unkunde noch problematisch zu lassen anrathen.

Was nun zuerst die Reise der Gesandtschaft anbelangt, welche Nebucadnezar ausschickt, um von den empörten Unterthanen Wasser und Land zu fordern (vgl. Cap. I. V. 7—10), so ist sie ganz der geographischen Lage der genannten Oerter angemessen; der Verf. nennt nämlich mit genauer Beobachtung ihrer Lage eine lange Reihe von Städten und Landschaften, wie sie von Cilicien, über das damascenische Syrien, Palästina und Aegypten bis Aethiopien hinaus auf einander folgen. Aehnlich in der verwandten Stelle V. 12 und, wie wir sehen werden, auch Cap. III. V. 1 ff. Die beiden unbekannten Namen (V. 9) *Βετάνη* und *Χελλούς*, welche der Verf. zwischen Jerusalem und Kades, also in den südlichen Theil des Stammes Juda, setzt, sind ungeachtet ihrer Verstümmelung durch den Uebersetzer noch kennbar: es sind die in dieser Gegend gelegenen, bei Josua XV. 58. 59. erwähnten Städte Chalhul, hebr. חַלְחוּל, und Bet-Anot, LXX *Βαιθανάμ*. Außerdem könnte nur noch auffallen, daß

*) Ueber die angeblichen geschichtlichen Schnitzer s. die Anmerkung zu Ende dieser Abhandlung.

nach V. 12 Nebucadnezar zürnt über die Bewohner Aegyptens, bis man kommt zu den beiden Meeren, ἕως τοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ ὅρια τῶν δύο θαλασσῶν, da man doch vergebens zwei Meere über Aegypten hinaus gen Aethiopien (vgl. die Parallele V. 10) suchen würde. Der Verfasser, welcher VV. 9, 10 die Lage der ägyptischen Städte wohl zu beachten weiß, zeigt aber hier wieder seine guten geographischen Kenntnisse: er versteht die beiden Arme des Nils, welcher bei den Hebräern (vgl. Jes. XIX. 5.) und den Arabern *) Meer genannt wird, nämlich den Astaboras und Astapus der Alten, welche ebenfalls noch jetzt den Namen Meer führen: der eine heißt bei den Arabern Bahr el Abiad, d. i. das weiße Meer, der andere Bahr el Azrek, das blaue Meer **). Diese Bekanntschaft mit der Geographie fremder Länder, welche nicht so gering angeschlagen werden kann, wenn man bedenkt, daß dem Verfasser keine Charten vorlagen, denen er seine Angaben von der Reise der Gesandtschaft der Boten Nebucadnezar's hätte entnehmen können, schützt ihn denn auch wohl hinlänglich vor den ungeheuren Fehlern, welche in der Erzählung vom Kriegszuge des Nebucadnezar sich finden (II. 22.—26.). Theils mag der Uebersetzer, wie es häufig bei andern Büchern der Fall war, die ihm unbekannten Namen gegen bekannte umgesetzt haben, theils springen auch die Corruptionen des griechischen Textes, über welche schon Hieronymus, der deßwegen die meisten Namen in seiner Uebersetzung wegließ, bitter Klage führt ***), und auf gleiche Weise die Versehen des griechischen Uebersetzers in die Augen. Textfehler ist es

*) Vgl. außer andern Stellen: Abulfeda, Descriptio Aegypti. Edit. Michaelis. p. 34. Abdullatif, Memorabilia Aegypti. p. 78. Ed. White., in Oberleitner's Chrestomathia Arabica, p. 174.

**) Vergl. Ritter's Erdkunde, Th. I. S. 517 ff.

***) Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi, sagt er über die griechischen Handschriften des Buches Judith. Praefatio in librum Judith.

ohne Zweifel, daß Cilicien zweimal erobert wird (VV. 21, 22 und 25); eben ſo das Χελλαίων in den gewöhnlichen Ausgaben, wofür nach Holmes Χαλδαίων zu leſen iſt. Offenbare Ueberſetzungsfehler ſind: Ῥασσὶς, wofür die Vulgata Tarsis lieſ't; der griechiſche Ueberſetzer übersah das ת vor רשיש und erhielt ſo ſein Ῥασσίς; *Tarsis* aber hieß bei den Orientalen *Tarsus*, in Kleinaſien, wie wir aus dem Chronicon des Euſebius erfahren *). In dem folgenden Verſe 24 hat der Ueberſetzer einen neuen Fluß geſchaffen: καὶ παρῆλθε τὸν Εὐφράτην . . . . καὶ διέσκαψε πάσας τὰς πόλεις τὰς ὑψηλὰς ἐπὶ τοῦ χειμάῤῥου Ἀβρωνᾶ ἕως τοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ θάλασσαν. Zweifelsohne ſtand im hebräiſchen Texte בעבר הנהר: „alle Städte" diesſeit des Stromes, nämlich des Euphrat, bis zum Meer; er hielt עבר, Abr, für den Namen des Fluſſes, dem er noch die griechiſche Endung beifügte (vgl. יזרעאל, griech. Ἐσδρηλών). Der außerdem noch unbekannte Name Ἰάφεθ iſt, nach dem Zuſatze: τὰ πρὸς Νότον κατὰ πρόσωπον τῆς Ἀραβίας, zu rechnen, wohl aus Ναβαταῖοι entſtanden. — Weiter erzählt der Verfaſſer, wie Holofernes das Gebiet von Damask verwüſtet (II. 27.), und dann Schrecken die Bewohner der III. 1. 2. genannten Städte befallen habe. Sie folgen wieder, wie ſie von Norden nach Süden liegen: erſt Sidon, dann Tyrus, hierauf aber drei unbekannte Namen: Σούς, Ὀκινά und Ἰεμναά. Statt des letztern Ἰεμναά, vermuthet Geſenius **), habe Λεβναάν, Libanon, im Texte geſtanden, wie denn der Syrer wirklich לבנא lieſ't; καὶ Ὀκινά ſei aus Δαμάσκινα (ſollte wohl heißen Δαμασκηνα) corrumpirt. Dadurch entſteht aber die Ungereimtheit, daß der Verfaſſer die Bewohner von Damask erſt erſchrecken läßt (vgl. III. 1.), nachdem ſchon ihre Aecker verwüſtet, ihre

*) In der armeniſchen Ueberſetzung S. 43: Et Tarsum urbem ipse (Sanherib) ad similitudinem Babylonis condidit, quam appellavit Tarsin.

**) A. a. O. S. 10. De Wette S. 379 der vierten Auflage ſeiner Einleitung ins A. T., 1834.

Städte zerstört und ihre Mannschaft ermordet sind (vgl. II. 27.)! Vielmehr haben wir nach der ausdrücklichen Angabe VV. 1, 7, 8: daß es die κατοικοῦντες τὴν παραλίαν waren, und nach der Stellung zwischen Sidon und Tyrus einer- und Azot und Askalon andererseits, die unbekannten Städte inmitten der bekannten an der Seeküste zu suchen. Für Ἰεμναά bietet sich nun alsbald יבנה, Jabne, bei den Alexandrinern und Josephus Ἰαμνεια oder Ἰάμνια genannt. Ὀκινά könnte Ekron (עקרון) sein; da aber Acco, das Ptolomais der Griechen, in der Abfassungszeit des Buches eine berühmte Stadt war*), so ist eine Erwähnung derselben vor Ekron zu erwarten, und עכו oder עכון (vgl. Megiddo und Megiddon), welches leicht für עכין, Ὀκιν, mit der griech. Endung Ὀκινα, angesehen werden konnte, stand deßwegen ohne Zweifel im hebräischen Text. Ob statt Σούς der Uebersetzer Dor oder Gazer gelesen, muß unentschieden bleiben, da beide Städte in der bezeichneten Gegend lagen und die Verwechselung von דור und גזר mit זור, Σούς, gleich leicht war.

Endlich nähert sich das Heer des Holofernes dem judäischen Gebiete: es kommt bis Esdrelom, hebr. Jizreel, nahe bei Dotaja, Δωταία (III. 10.), wofür der Uebersetzer IV. 6. VII. 3. VIII. 3. Δωθαΐμ, d. i. דתים oder דתן, (vgl. Gen. XXXVII. 17., II. Kön. VI. 13.) gibt, da er an ersterer Stelle ם mit ה (דתיה) verwechselte; Dotaja aber, sagt der Verfasser V. 10, liegt: ἀπέναντι τοῦ πρίονος τοῦ μεγάλου, — ein sonderbarer Uebersetzerfehler: es stand im hebr. Texte מישור, Ebene; der Uebersetzer verwechselte dies mit dem wenig unterschiedenen משור, Säge; daß wirklich die große Ebene, oder die Ebene von Megiddo, unter der großen Säge zu verstehen ist, lehrt auch die Parallele IV. 6. — Holofernes läßt dann das Heer an der Gränze Judäa's la-

*) Mannert, Geographie der Griechen und Römer, VI. Th. I. Bd. S. 280 ff. Zweite Aufl. 1831.

gern und einen Monat raſten „zwiſchen Gaibai und Scythopolis“: ſtatt Γαιβαί ſtand wahrſcheinlich Γελβοέ im griechiſchen Texte, oder der Ueberſetzer hat wieder ſo das hebr. גִּלְבֹּעַ geleſen; das Gebirge Gilboa liegt nämlich in der Nähe von Scythopolis, dem alten Betſchan. (Vgl. I. Sam. XXXI. 8. 10.)

Bis jetzt konnte die Enträthſelung der ſeltſam durch Ueberſetzer- und Abſchreiberfehler verſtümmelten Namen mit ziemlicher Sicherheit angeſtellt werden; Schwierigkeiten machen aber mehre, Cap. IV. V. 4 vorkommende, Namen, welche in dem Landſtriche zwiſchen Jeruſalem und dem Orte, wo Holofernes' Lager ſtand, der Ebene Esdrelom, zu ſuchen ſind, weil nämlich dorthin von Jeruſalem der Befehl ergeht, dem heranziehenden Heere des Holofernes durch Beſetzung der Höhen und Inſtandſetzung der Feſtungen Hinderniſſe in den Weg zu legen (vgl. VV. 5, 4, 7). Außer Αἰσωρὰ und αὐλὼν Σαλήμ, erſteres vielleicht Hazor, LXX Ασώρ, letzteres wahrſcheinlich die Ebene Saron, wage ich nicht für Κωνὰς, Βελμὲν, Χωβά dem Worte und der angegebenen geographiſchen Lage zugleich entſprechende Ortsnamen anzugeben. Auch den Conjecturen von Geſenius über Χωβά und Αἰσωρά kann ich nicht beiſtimmen: er vermuthet, im griech. Texte habe ſtatt Χωβά geſtanden: Χώρα, und hält dies für Ueberſetzungsfehler des hebr. (?) עֹר, arabiſch el Ghor, das Jordanthal, was die Leſeart des Syrers: כִּכַּר, d. i. das Jordanthal, zu beſtätigen ſcheint. Dagegen iſt zu erinnern: 1. kommt עֹר weder im Hebräiſchen, noch im Chaldäiſchen, Talmudiſchen und Syriſchen, ſondern nur im Arabiſchen in der angegebenen Bedeutung vor; 2. iſt es meines Wiſſens beiſpiellos, daß die griechiſchen Ueberſetzer Ajin, wo es dem arabiſchen Ghajin entſpricht, durch χ geben *); und 3. kann auch Χωβά keineswegs griechiſcher Textfehler und Verſehen

*) Vgl. auch Hartmann, linguiſtiſche Einleitung in das Studium der Bücher des A. T., S. 66 ff.

des Uebersetzers zugleich sein, weil derselbe Name zweimal vorkommt, nämlich auch XV. 4., wo der Ort, mit unbedeutender Verschiedenheit, *Χωβαί* heißt; die zweimalige Erwähnung gestattet aber die Annahme eines Fehlers nicht, sondern beweis't, daß Choba wirklicher Ortsname war. Die andere Conjectur von Gesenius, Bet-Hauran statt Aisora, macht die bemerkte geographische Lage unstatthaft; der Syrer lies't freilich so; es wird aber schon aus einigen vorgekommenen Beispielen einleuchtend sein, daß er auf gutes Glück hin die unbekannten geographischen Namen gegen ähnlich lautende umtauschte. — *Βελμέν*, welches VIII. 3. *Βελαμών* heißt, ist der angegebenen Lage nach wieder identisch mit *Βελθέμ* (VII. 3.), wofür die Vulgata Belma lies't, und war ein unbedeutender Ort, der in der Nähe von Dotaim, ein Feldstück von diesem getrennt (vgl. VIII. 3.), lag. Dasselbe gilt von *Βηβαί* und *Χωλά* (XV. 4.), von *Βετομεσθαίμ* (IV. 6.), wofür XV. 4. *Βαιτομασθαίμ*, und ebenso von Betulia, dem Mittelpunkte aller Vorfälle. Daß die genannten Oerter, die einzigen des Buchs, für welche mit Wahrscheinlichkeit keine sonst bekannte nachgewiesen werden können, nirgend anderswo erwähnt sind, hat theils in ihrer Unbedeutenheit, theils in unserer mangelhaften Kenntniß der Topographie namentlich dieses Theils des Landes, seinen Grund; denn das Buch Josua gibt vom Stamm Ephraim kein vollständiges Städteverzeichniß, wie von den übrigen Stämmen, und überdies mögen manche der aus Josua bekannten Namen bis zur Abfassungszeit des Buches Judith längst mit andern vertauscht worden sein. Betulia's geschieht wohl wegen seiner Geringfügigkeit bei andern Schriftstellern keine Erwähnung; daß der Ort sehr klein gewesen sein muß, ergibt sich aus seiner zu einer größern Stadt nicht geeigneten Lage, auf einer steilen Anhöhe, in deren Vordergrund eine Hügelreihe lag (vgl. VI. 11. 12. VII. 7.), und zwar an einer wasserlosen Stelle (VII. 20. ff.), wohin das Wasser aus den Thalquellen hinaufgeschafft werden mußte (VII. 12. 13.). Ueberdies brachte es auch der Plan des Verf. mit sich, einen möglichst winzi-

gen Ort auszuwählen, an ihm des Holofernes Belagerungskünste scheitern und von den wenigen Bewohnern einen Theil des assyrischen Heeres aufreiben zu lassen. — Was die Etymologie des Namens betrifft, so ist die gangbare Erklärung virgo Jehovae, בְּתוּלְיָה, verwerflich aus dem Grunde, weil der Name Jah oder Jehova nie mit Ortsnamen verbunden zu werden pflegt; wahrscheinlich war der Name Bet-Allija, בֵּית עֲלִיָּה, domus ascensionis, und durch die Lage desselben veranlaßt. —

Die übrigen noch nicht erklärten Namen sind wieder durch die Schuld des mit der Geographie Palästina's ganz unbekannten alexandrinischen Uebersetzers entstanden. Das in die Gegend von Betulia versetzte *Κυαμών* ist wohl das hier gelegene Jokmeam (vergl. I. Kön. IV. 12.), mit dem es unter Buchstabenversetzung (vergl. קיעמם mit יקמעם) verwechselt scheint. Endlich kommt auch in Betracht die Stelle VII. 8., nach welcher Holofernes einen Theil des vor Betulia liegenden Belagerungsheeres ausschickt: *πρὸς νότον καὶ ἀπηλιώτην ἀπέναντι Ἐκρεβὴλ ἥ ἐστιν πλησιὸν Χουσεὶ* (Var. *Χοὺς*) *ἥ ἐστιν ἐπὶ τοῦ χειμάῤῥου Μοχμούς.* Statt Ἐκρεβήλ lies't der Syrer עקרכת, welches ich mit Gesenius für die richtige Lesart halte; ich kann aber nicht mit diesem Gelehrten die im südlichen Juda gelegene Landschaft Akrabatene und noch weniger unter dem *χειμάῤῥος Μοχμούς* den Bach Besor (I. Sam. XXX. 9. 10.) verstehen; denn abgesehen davon, daß die Stelle dann einen geographischen Irrthum enthält und *Χουσεί* unerklärt bleibt, handelt die Stelle von Belagerung und Einschließung Betulia's nach allen Seiten hin (vergl. VV. 18 mit 13—16 und V. 19, 20); und also sind auch die Namen nicht im südlichen Juda zu suchen, wenn man nicht dem Verf. die große Ungereimtheit zumuthen will, daß er ein Belagerungschor beiläufig 60 Stunden von dem belagerten Orte aufstellen lasse! Akrabbat ist vielmehr die Landschaft, welche unter demselben Namen in

der Mischna vorkommt *), in Mittelpalästina liegt und sich nach Eusebius gegen Südosten (vergl. V. 18: *πρὸς νότον καὶ ἀπηλιώτην*) längs dem samaritanischen Gebiete und dem Flusse Jordan erstreckte **). Durch diese Nachweise wird nun auch klar, was unter dem *Χουσεί* und dem *χειμάῤῥους Μοχμούς* zu verstehen ist: *Χουσεί* sind Cuthäer, כותי, Samaritaner; der Bach Mochmur ist kein anderer, als der Jordan: *Μοχμούῤ* fehlt nämlich in Handschriften und ist offenbar eine durch Contraction des *τοῦ χειμάῤῥου* corrumpirte Lesart (vergl. TOYXMAP: mit MOXMOYP), welche neben *χειμάῤῥου* in den Text aufgenommen wurde ***). —

Die übrigen Gründe für ein hebräisches Original des Buches dürfen jetzt kurz zusammengefaßt werden. Schwerlich möchte eine griechische Uebersetzung eines alttestamentlichen Buchs noch so ihr hebräisches Colorit an sich tragen und so steifwörtlich verdollmetscht sein, als das Buch Judith. Sonst wissen die Uebersetzer in den LXX die griechischen Partikeln, für welche im Hebr. ein entsprechendes Wort fehlt, z. B. *δέ, ἀλλά, ἄν, οὖν, μέν, τε, ἄρα,* und von denen die eine oder andere in keinem echtgriechischen Satze zu fehlen pflegt, nicht selten mit Geschick anzubringen; aber in unserm Buche finden sie sich entweder gar nicht oder höchst selten. So fehlt *δέ* in den Cap. I., III., IV., XI.; *ἀλλά* in den Cap. III., IV., V., VII., IX., X., XI., XIII., XV., XVI., an deren Stelle der Uebersetzer das dem Hebr. ו entsprechende *καί* gebraucht, welches gleich in den ersten 16 Versen des I. Cap. 67mal in

---

*) Maaser Scheni V. 3. „Die Früchte eines vierjährigen Weinbergs müssen eine Tagereise weit um Jerusalem von allen Seiten her dorthin gebracht werden. Welche sind die Gränzen? Elath im Süden, Akrabbat im Norden (עַקְרַבָּה מִן הַצָּפוֹן), Lud gegen Westen, der Jordan gegen Osten." Vergl. auch Josephus B. I. III. 3. 4. u. a. St.

**) Mannert a. a. O. S. 211.

***) Ueber derartige Doppel-Lesarten im griech. und hebr. Texte s. meine kritischen Untersuchungen über die bibl. Chronik. S. 79 ff.

seinen verschiedenen Functionen vorkommt. — Die Partikeln τε, ουν, αρα finden sich nirgends im Buche, μέν nur ein einziges Mal (V. 20.), ἄν nur viermal (XI. 2. 15. XII. 4. XIV. 2.). — Hebraismen anzuführen, wäre hier Ueberfluß, da sie sich in jedem Verse vorfinden; statt ihrer mögen hier zum Schluß noch einige Stellen angegeben werden, wo der griechische Uebersetzer den hebr. Text mißverstand, oder durch Verwechselung von ähnlichen Buchstaben den Sinn des Originals verwischte. —

Als Uebersetzungsfehler sind schon anderswo gelegentlich von mir angegeben das πέραν τοῦ Ιορδάνου ἕως Ἱερουσαλήμ (I. 9.); die Bedeutung diesseits, welche der Context fordert, ist dem griechischen πέραν fremd; nur im Hebräischen kann בעבר הירדן das diesseitige und jenseitige Jordanland bezeichnen *); ferner: ὁ σύμμικτος (I. 16.) und ὁ ἐπίμικτος (II. 20.); so übersetzen die LXX עֵרֶב, Fremdlinge, (Exod. XII. 38., Neh. XIII. 3.) und הָעֵרֶב, Bundesvölker (Jerem. XXV. 20. 25. L. 37., Ezech. XXX. 5.); an den cit. Stellen im Buche Judith heißen so die Bundestruppen des Nebucadnezar **). — Auch sonst greift der Uebersetzer häufig fehl; ich führe nur solche Stellen an, von denen dies mit mehr als Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann. Von den Hebräern, welche aus der Festung Betulia gegen die Assyrer gerückt waren, heißt es XIV. 13.: ἐτόλμησαν οἱ δοῦλοι καταβαίνειν εἰς πόλεμον; der Uebersetzer verwechselte, wie auch jener des Buches Jonas (I. 9.), העברים, die Knechte, mit העברים, die Hebräer, die auch keineswegs Knechte der Assyrer, sondern frei waren. Derselbe Fall kehrt XIV. 18. wieder. — III. 9. heißt es: καὶ κατέσκαψε πάντα τὰ ὄρια αὐτῶν, καὶ τὰ ἄλση αὐτῶν ἐξέκοψε, weil dem Holofernes der Befehl ertheilt sei, alle Götzen zu vertilgen, damit nur dem Nebucadnezar göttliche Ehre erzeigt werde. Zuvör-

*) Kr. Untersuchungen über d. Chronik, S. 240.
**) A. a. O. S. 246.

derst ist statt ὄρια, zu accentuiren ὄρια, die Höhen; denn daß Holofernes das Gebiet der Anwohner des Meeres sollte verwüstet haben, widerspricht zu grell dem Zusammenhange, wonach er freundschaftlich aufgenommen wurde und ein Bündniß mit ihnen einging (vgl. VV. 5, 7, 8). Die Höhen aber sind, wie man dem Zusammenhang entnehmen wird, die aus den histor. Büchern bekannten Opferhöhen, hebr. בָּמוֹת. Die folgenden Worte: καὶ τὰ ἄλση ἐξέκοψε, stehen auch in der alexandrinischen Uebersetzung II. Chr. XIV. 2. XXXIV. 4. statt des hebr. וַיְגַדַּע אֶת־הָאֲשֵׁרִים: „er rottete aus die Astartenbilder", wie denn die Uebersetzer der LXX das hebr. אֲשֵׁרִים, d. i. zunächst Bilder der Astarten, dann wie an den cit. Stellen Götzenbilder überhaupt (vgl. z. B. II. Kön. XXIII. 15. mit I. Kön. XII. 32.), regelmäßig durch ἄλση geben. Ganz parallel ist nun unserer Stelle II. Chr. XVII. 6., und sie sollte lauten: „Er zerstörte ihre Opferhöhen und rottete aus ihre Astartenbilder (d. i. hier Götzen der Phönizier und Philister); denn es war ihm befohlen, alle Götzen der Erde zu vertilgen, damit ihn allein, den Nebucadnezar, anbeteten alle Völker" u. s. w. — C. V. V. 16 steht: καὶ ἐξέβαλον ἐκ προσώπου αὐτῶν τὸν Χαναναῖον, καὶ τὸν Φερεζαῖον, καὶ τὸν Ἰεβουσαῖον καὶ τὸν Συχὲμ κ. λ.; es scheint fast, als hätte der Uebersetzer, durch die hebr. Singular-Endung verleitet, die nomina gentilitia für Namen einzelner Individuen angesehen; mindestens ist es wieder ein Beweis von ängstlicher Uebersetzung des hebr. Textes. — Der Verf. erzählt XII. 7., daß Judith des Tages im Lager geblieben, des Nachts aber herausgegangen sei in das Thal bei Betulia und sich in dem Lager (von der Verunreinigung durch die Gemeinschaft mit den Assyrern) gewaschen habe, worauf sie dann wieder rein in das Lager zurückgekehrt sei. Dieser auffallende Widerspruch, daß Judith aus dem Lager herausgegangen und sich doch in dem Lager (ἐβαπτίζετο ἐν τῇ παρεμβολῇ ἐπὶ τῆς πηγῆς) gewaschen habe, fällt wieder der Nachlässigkeit des griechischen Uebersetzers zu Schuld; im

Originale stand: מֵהַנְּדָה, „sie wusch sich von der Verunreinigung an der Wasserquelle", welches schon der Zusammenhang zu ergänzen gebietet; der Uebersetzer verwechselte es mit dem ähnlich sehenden: בְּמַחֲנֵה, „in dem Lager". — Als Judith aus der Stadt Betulia zu gehen im Begriffe ist, findet sie am Thore die Aeltesten der Stadt; dann heißt es im griech. Texte auf einmal: *καὶ προσεκύνησε τῷ θεῷ καὶ εἶπε πρὸς αὐτοὺς κ. λ.* Im Originale stand wohl: וַתִּשְׁתַּחוּ אֲלֵיהֶם, „sie neigte sich vor ihnen und sprach" u. s. w. אֲלֵיהֶם sah der Uebersetzer für אֱלֹהִים an, und übersetzte, als stände לֵאלֹהִים. — Endlich mag noch erwähnt werden, daß nur ein griechischer Uebersetzer, der den heiligen Namen Jehova nicht wiedergeben durfte, sagen konnte: *Κύριος ὄνομά σοι* (IX. 7.), hebr. יְהוָה שְׁמֶךָ, „Jehova ist dein Name". —

Aus dem Resultate dieser Untersuchung, daß die Grundsprache des Buches Judith die hebräische war, folgt weiter, daß zur Zeit der Abfassung noch wie vordem Schriften in dieser Sprache abgefaßt wurden. Aber über die Abfassungszeit dieses Buches wissen uns die Einleitungsschriften nichts Verlässiges zu sagen. Bertholdt behauptet freilich eine Abfassung in der christlichen Zeit, aber aus Gründen, die keiner Widerlegung werth sind, und wenn auch de Wette, ohne einen Grund anzuführen, durch ein dictatorisches muß („die Abfassungszeit" — behauptet er — „muß spätestens an das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts gesetzt werden") sich dahin entscheidet, so verdient das nur als ein Beispiel von seiner Methode in Behandlung kritischer Probleme angeführt zu werden. — Die Abfassungszeit läßt sich meines Erachtens mit ziemlicher Bestimmtheit ermitteln. Der Verfasser, welcher die geographischen Verhältnisse seiner Zeit auf die Vorzeit übertrug *), läßt das jüdische Gebiet anfangen

*) Wenn man dieses, und daß der Verfasser den Nebucadnezar nach dem Exile leben läßt, für grobe historische Unkunde auslegen will, so thut man ihm gewiß eben so Unrecht, als dem Shakspeare, weil er z. B. im Julius Cäsar die Uhr schlagen und den Cicero

bei Scythopolis am nordöstlichen Ende der Ebene Esdrelom (III. 10. 11.), wo Holofernes Halt machte, um in Judäa einzufallen, und setzt als die erste jüdische Stadt, gegen die er seinen Angriff richtete, Betulia, ebenfalls am Ende der Ebene (vgl. IV. 6.), beim „Eingang in Judäa" (vergl. IV. 7., vergl. V. 1. VIII. 21. 18. 19.), wozu er das zwischenliegende Land (vergl. VIII. 21. 11. 18. 19.) und Samaria als dem jüdischen Hohenpriester dienstpflichtig (vergl. IV. 4.) rechnet. — Diese Verhältnisse bestanden nur von des Johannes Hyrcanus Zeit bis auf Pompejus' Einfall in Judäa. Hyrcanus hatte nämlich den Tempel auf Garizim zerstört (Joseph. Antiq. XIII. 9. 1.), Samarien erobert und dem jüdischen Staate einverleibt, Scythopolis mit den umliegenden Orten von dem Feldherrn des Ptolomäus Lathurus, Epikrates, erworben (vergl. Jos. Ant. XIII. 10. 3.). Dies Letztere geschah nach Usher *) im Jahre 110 v. Chr. Samarien und Scythopolis gingen aber mit andern (bei

mit einem Hute auf dem Kopf erscheinen läßt. Daß Nebucadnezar Jerusalem zerstört, die Juden abgeführt, und Cyrus sie entlassen und den Tempel erbaut, konnte keinem jüdischen Schulknaben jener Zeit unbekannt sein, wie viel weniger ihm, dem Schriftsteller, der sonst im Ganzen wie im Einzelnen eine gute Bekanntschaft mit den heiligen Schriften offenbart. Vielmehr verräth sich gerade in der geschickten Combination der für seinen Zweck passenden historischen Verhältnisse eine gewisser Maßen historische Kunst des Verfassers. Zu seinem Zwecke, welcher war: in einer Erzählung zu zeigen, daß das jüdische Volk, so lang' es seinem Gotte treu ergeben bleibe (vgl. V. 17. 18. 21. XI. 10. ff.), der größten irdischen Macht widerstehen könne, und daß Gott es (sogar durch die Hand eines Weibes, wie einst durch Jael und Debora) aus den größten Kriegsgefahren zu retten vermöge — brauchte der Verfasser einen übermächtigen Feind des jüdischen Volkes, und eine Zeit, wo das Volk Jehova treu und gottergeben war. Beides bot die alte Geschichte seines Vaterlandes nicht zu gleicher Zeit; er nahm deßwegen den erstern aus den Tagen vor dem Exil, den Nebucadnezar, wie ihn das Buch Daniel schildert, (vgl. bes. III. 8. mit Dan. III. 4. 7.), und das jüdische Volk, wie es erst nach dem Exil erscheint, wo die Abgötterei abgestellt war, und — wie in des Verfassers Zeit (vgl. VIII. 18. 20.) — Ansprüche auf den besondern Schutz Jehova's zu machen waren. —

*) Annales ad annum 3894. p. 379.

Jos. Ant. XIV. 4. 4. B. I., I. 7. 7. erwähnten) Eroberungen der Makkabäer auf immer für den jüdischen Staat verloren, als Pompejus im J. 48 v. Chr. in Judäa einfiel und es auf sein altes Gebiet beschränkte. Ferner: die nach Judith III. 1. ff. noch von den Juden unabhängige Seeküste war von Alexander Jannäus' letzten Regierungsjahren (Ant. XIII. 15. 4.) bis auf Pompejus' Einfall (Ant. XIV. 4. 4.) fortdauernd jüdische Besitzung; der Carmel, den zufolge Judith I. 8. Heiden bewohnten (später in Herodes' Zeit schon ὄρος Ἰουδαίων genannt [vergl. Ant. XIV. 13. 3.]), war aber in seinen ersten Jahren mit der Umgegend noch unabhängig (Ant. XIII. 12. 2.), und er eroberte ihn erst nach dem Kriege mit Ptolomäus Lathurus. (Vergl. Ant. XIII. 15. 4.) — Auf diesen Krieg, in dem Alexander Jannäus in einer großen Schlacht bei Asochis in Galiläa besiegt wurde (J. 104 v. Chr.), nach der, wie Josephus (Ant. XIII. 12. 4.—6.) erzählt, der übermüthige Sieger die gefangenen Weiber und Kinder der Juden in Stücke zerhauen und ihr Fleisch braten ließ, und wo Ptolomäus, wie der Holofernes des Buches Judith, von Galiläa aus Judäa mit einem Vertilgungskriege bedrohte, paßt allein der paränetische und kriegerische Charakter dieses Buches, welcher (vergl. besonders XVI. 17. und die vorhergehende Anmerk.) durchaus eine derartige Situation, wie sie in dem Zeitraume vom J. 110 bis 48 v. Chr. und auch später nicht mehr sich bietet, verlangt. — Demnach fällt die Abfassungszeit in das Jahr 105 oder 104 vor Christi Geburt.

Ueber das ἐφ' ᾧ Röm. V. 12. Ein Parergon zu §. 222 der christkatholischen Dogmatik des sel. Professors G. Hermes. Von Prof. J. J. Rosenbaum in Trier.

Vorbemerkung. Ich nenne diese kleine Abhandlung ein Parergon zu §. 222 der genannten Dogmatik, weil,

ungeachtet ich dem ἐφ' ᾧ eine andere Beziehung gebe, der Inhalt und das Resultat dieses Paragraphen doch in nichts verändert wird; zugleich aber auch, um anzudeuten, daß der Leser keine Wiederholung des von Hermes Gesagten zu erwarten habe, daß ich vielmehr die Kenntniß desselben in dem Leser voraussetze.

Die Frage, deren Beantwortung die Exegeten von Augustin's Zeiten her bis auf den heutigen Tag beschäftigt, ist, worauf sich das ἐφ' ᾧ beziehe. Am natürlichsten ist offenbar, wenn man es auf das unmittelbar vorhergehende θανατος bezieht; allein in der Bedeutung von ἐν ᾧ = in quo (ἐπι = ἐν) kann es sich nicht auf θανατος beziehen, weil nach dem Vorhergehenden der Tod schon Strafe der Sünde war, und zudem auch die Menschen in dem Tode oder durch den Tod nicht sündigen konnten — weder in sensu transitivo noch in sensu intransitivo. Auf das früher stehende κοσμος kann es sich, in der angegebenen Bedeutung, auch nicht und noch viel weniger beziehen, weil κοσμος ja unstreitig für den Inbegriff aller Menschen steht, und darum der Zusatz ἐφ' ᾧ παντες ἡμαρτον nicht nur unnütz, sondern auch läppisch wäre. Darum hat man denn schon von den ältesten Zeiten her in der Regel das ἐφ' ᾧ auf ἑνος ἀνθρωπου bezogen. So sagt Augustinus contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium lib. 4. cap. 4. (Opp. tom. X. p. 472. Edit. Bened.): „Aut in illo *uno homine* peccasse dicit omnes Apostolus, — aut *in illo peccato*, aut certe *in morte*.“ Allein *in illo peccato* peccasse omnes könne der Apostel nicht haben sagen wollen, „quia in graeco *peccatum* (ἁμαρτια) feminino genere positum est“, und also statt ἐφ' ᾧ in diesem Falle stehen müßte ἐφ' ἡ. Auch könne der Apostel nicht *in morte* haben sagen wollen. „Sed hoc quemadmodum possit intelligi, non plane video. In peccato enim moriuntur omnes, non in morte peccant: nam peccato praecedente mors sequitur, non, morte praecedente, peccatum.“ Also müsse er *in illo uno homine* peccasse

omnes haben sagen wollen. Nun, wenn das ἐφ' ᾧ auf δι' ἑνος ἀνθρωπυ bezogen wird, besagt, wie Hermes nachweiset, das Sätzchen, worin es vorkommt, daß alle Menschen in dem Einen Menschen (Adam) sündhaft (sündhaft beschaffen) geworden sind, und (das Vorhergehende mit hinzu genommen) als Folge dieser Sündhaftigkeit den Tod leiden.

Allein wahr bleibt immer, daß in diesem Falle eine sehr harte Construction zum Vorscheine kommt, weil das Substantiv, worauf das ἐφ' ᾧ sich beziehen soll, zu sehr entfernt steht, daß also wohl diese Deutung aufgegeben werden müßte, wenn dem ἐφ' ᾧ eine natürlichere Beziehung gegeben werden könnte. Da nun aber das unmöglich schien, so haben viele Exegeten, besonders seit Erasmus, alle Beziehung des ἐφ' ᾧ auf ein vorhergehendes Substantiv geläugnet und gesagt, es müsse mit weil übersetzt werden; und Hermes weiset nach, daß auch in diesem Falle das Sätzchen, worin es vorkommt, und überhaupt der ganze 12. Vers wesentlich den obigen Sinn habe. Allein es kann gar nicht, wenigstens nicht streng, bewiesen werden, daß ἐφ' ᾧ auch nur ein einziges Mal in der Bibel so viel heiße, als weil. Denn die Stellen (II. Kor. V. 4. und Philipp. III. 12.), die man zum Beweise anführt, können in dieser Bedeutung sehr angefochten werden. Man sehe hierüber die tübinger theologische Quartalschrift 1831, S. 427—30. Ich meine daher, daß sich die Uebersetzung des ἐφ' ᾧ mit weil gar nicht rechtfertigen lasse. — Hermes ist, wie der Leser seiner Dogmatik weiß, geneigt, eine von diesen beiden Deutungen des ἐφ' ᾧ gelten zu lassen, ist jedoch unentschlossen, welcher derselben er den Vorzug geben solle.

Es fragt sich jetzt, ob denn (da das ἐφ' ᾧ in der Bedeutung von weil nicht wohl zugelassen werden kann) dem ἐφ' ᾧ wirklich keine natürlichere Beziehung, als die auf das entfernt stehende δι' ἑνος ἀνθρωπυ, gegeben, ob es nämlich nicht doch auf das zunächst stehende θανατος, oder doch wenigstens auf das ganze Sätzchen: εἰς παντας ἀνθρωπυς ὁ θανατος διηλθεν,

bezogen werden könne. Ich antworte: In der Bedeutung von ἐν ᾧ offenbar nicht; wohl aber in einer andern Bedeutung; wenn man nämlich das ἐπι in der Bedeutung, worin es einen Erfolg (einen beabsichtigten, einen Zweck, oder einen nicht beabsichtigten, eine bloße Folge) bezeichnet, nimmt. In diesem Falle wäre gesagt, der Tod oder das Hindurchdringen des Todes zu Allen sei der Erfolg, zu welchem (ἐφ' ᾧ) Alle gesündigt haben, d. h. sündhaft beschaffen geworden seien. Daß hier wieder derselbe Sinn herauskomme, als wenn man ἐφ' ᾧ mit quia oder in quo (uno homine) gibt, fällt in die Augen. Aber läßt sich auch diese Uebersetzung und Deutung rechtfertigen? So viel ist richtig, daß dem ᾧ, indem man es auf θανατος oder doch auf das ganze vorhergehende Sätzchen bezieht, nach seiner Stellung die natürlichste Beziehung gegeben wird. In dieser Hinsicht wäre also die darauf gegründete Deutung gerechtfertigt. Aber damit ist es noch nicht genug; es muß auch erwiesen werden können, daß die Präposition ἐπι die oben angegebene Bedeutung in der h. Schrift habe: läßt sich denn das erweisen? Auch das. Zum Beweise dessen mögen folgende Stellen des N. T. dienen. I. Thessal. IV. 7.: „οὐ γαρ ἐκαλεσεν ἡμας ὁ θεος ἐπι ἀκαθαρσια ἀλλ' ἁγιασμῳ". Non enim vocavit nos Deus in immunditiam — als Zweck — sed in sanctificationem. Matth. XXVI. 50.: „ἐφ' ᾧ παρει". Ad quid — zu welchem Zwecke — venisti? Galat. V. 13.: „ἐπ' ἐλευθερια ἐκληθητε". Ad libertatem vocati estis. Ephes. II. 10.: „ἐσμεν κτισθεντες ἐπι ἐργοις ἀγαθοις". Geschaffen zu guten Werken. In allen diesen Stellen bezeichnet ἐπι einen vom Subject beabsichtigten Erfolg, einen Zweck. In folgender Stelle bezeichnet das ἐπι einen vom Subjecte nicht beabsichtigten, sondern einen unbeabsichtigten Erfolg, also eine bloße Folge seiner Handlung. II. Timoth. II. 14.: „μη λογομαχειν, εἰς οὐδεν χρησιμον, ἐπι καταστροφῃ των ἀκουοντων". Noli contendere verbis: ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem au-

dientium. Ohne Zweifel will der Apostel nicht gerade sagen, daß das λογομαχειν, das Contendere verbis die Zerrüttung der Hörenden beabsichtige oder bezwecke, sondern nur, daß es diese Zerrüttung gewöhnlich zur Folge habe. Diesen letzten Sinn müßte dann das επι auch in unserer Stelle haben, indem ja nicht gesagt werden kann, wir hätten den Tod bei unserer Sündhaftigkeit beabsichtigt: der Tod ist nur eine Folge derselben. Es wäre somit die gegebene Uebersetzung und Deutung des ἐφ᾽ ᾧ παντες ἡμαρτον sprachlich so sehr gerechtfertigt, als irgend eine andere *); daß sie auch dem Zusammenhange ganz angemessen sei, springt von selbst in die Augen: wie sollten wir denn noch Anstand nehmen, sie jeder andern vorzuziehen?

Demnach wäre der ganze Vers so zu übersetzen und zu verstehen: „Deßwegen, gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so der Tod sich über alle Menschen verbreitet hat, zu welchem oder wozu Alle sündhaft geworden sind." Nämlich Alle sind sündhaft geworden und leiden als Folge dieser Sündhaftigkeit den Tod.

Ist aber diese Uebersetzung und Deutung des ἐφ᾽ ᾧ ganz neu? Ganz neu nicht; denn zum Theile ist sie schon vor fast 5 Jahren von Prof. Schmid in Tübingen **) aufgestellt und vertheidigt worden. Ich sage: zum Theile; denn Schmid übersetzt zwar auch: „zu welchem Alle gesündigt haben" (Alle haben gesündigt mit dem Erfolge des Todes); allein er nimmt das ἡμαρτον in transitiver, nicht in intransitiver) Bedeutung und setzt dadurch den Vers 12 mit dem Vers 13, welcher doch jenen begründen soll, in Widerspruch,

*) Es kann dieser Uebersetzung nicht entgegengestellt werden, daß die Vulgata nicht in *qua* (morte) sondern in *quo* habe. Vielleicht hat der Urheber derselben das ἐφ᾽ ᾧ deßwegen ganz wörtlich übersetzt, weil er selbst im Zweifel war, worauf es zu beziehen sei. Auf jeden Fall aber kann diese Lesart unserer wohlbegründeten Uebersetzung und Deutung keinen Eintrag thun.

**) S. tübinger Zeitschrift für Theologie, herausgegeben von Steudel, 1830, 4tes Heft S. 190—97.

indem darin gesagt wird, daß die Menschen von Adam bis Moses nicht zur Strafe einer von ihnen selbstthätig begangenen Sünde gestorben seien. Zwar will Schmid diesen Widerspruch dadurch wegräumen, daß er hinzufügt: Alle sündigten zwar mit dem Erfolge des Todes, jedoch hätte dieser Tod seinen tieferen Grund nicht in der Sünde der Einzelnen, sondern in der Ursünde. Allein diese Erklärung scheint mir nicht nur sehr geschraubt, sondern auch in sich widersprechend zu sein. Oder wie, ist es nicht widersprechend, zu sagen: Die Menschen sündigen mit dem Erfolge des Todes, doch ist der Tod eigentlich und tiefer keine Folge ihrer Sünde? . . . Auf jeden Fall aber verdient Schmid für seinen Beitrag zum näheren Verständnisse der Stelle unsern Dank.

Ich sagte vorhin, die obige Deutung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον sei unstreitig jeder andern Deutung vorzuziehen; also auch wohl derjenigen, welche der gelehrte Verfasser der Abhandlung „über ἐφ' ᾧ bei Röm. V. 12." in der tübinger theologischen Quartalschrift 1830, S. 397 ff., aufgestellt hat. Derselbe nimmt nämlich das ἐπι in der Bedeutung von vor, coram, und übersetzt so: „vor welchem (Tode), oder nach welchem Verfahren des Todes (zu schließen), oder nach welcher Macht, die der Tod ausübt, oder in Bezug auf welchen (man sagen muß, daß) Alle gesündigt haben." Paulus sagte dann, wegen der Sünde Adam's würden alle Menschen als Sünder behandelt, indem sie wegen derselben alle stürben. Noch natürlicher, meint der Verfasser, sei es, wenn hier die Figur angenommen werde, wo man mit einer Art von Witz ein Antecedens für ein Consequens setze, und zwar deßwegen, weil das Consequens jenes gewöhnlich zu seinem Grunde habe, ohne daß man damit gerade dasselbe auch für den vorliegenden Fall statuire — welche Figur öfter in der heil. Schrift vorkomme, wie z. B. II. Mos. V. 16. und I. Kön. I. 21. — Es ist wahr, sprachlich läßt sich diese Deutung sehr gut rechtfertigen, wie es denn

auch von dem Verfasser geschehen ist; auch stimmt diese Deutung, weil danach das ἥμαρτον in der That kein wirkliches Sündigen bezeichnet, ganz gut zu den Versen 13 und 14, wie auch zu dem Verse 18. Nichts desto weniger kann ich mich doch nicht für diese Deutung entscheiden, weil sie gar keinen vermittelten Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und dem Tode Aller angibt, und es doch der Vernunft widerspricht, daß unmittelbar eine fremde Schuld (hier die Sünde Adam's) die Ursache sein soll, warum Alle sterben. Denn dann müßte diese alle Menschen treffende Folge (der Tod) als Strafe der Sünde Adam's angenommen werden; es ist aber nicht möglich, daß der heilige und also auch gerechte Gott mich strafe (im eigenthümlichen Sinne) wegen einer Schuld, die ein Anderer beging. Man sehe hierüber die philos. Einleitung von Hermes §. 71, S. 487—90 nach der ersten, und S. 480—82 nach der zweiten Ausgabe. Dieser Widerspruch fällt nach jener andern Erklärung weg; denn danach findet allerdings ein vermittelter Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und dem Tode Aller Statt. Adam hat nämlich danach (durch seine Uebertretung des Gesetzes Gottes) seine Natur sündhaft gemacht; diese sündhafte Natur erben alle seine natürlichen Nachkommen, und die Folge dieser Erbschaft ist der Tod. Man sehe die eben angegebene Stelle der philos. Einleitung. Zwar meint der Verfasser der genannten Abhandlung in der theologischen Quartalschrift, daß sich Paulus den Zusammenhang der Sünde Adam's und den Tod Aller gerade als einen unvermittelten denke, wenigstens denselben so darstelle, und führt zum Beweise dessen die Verse 15, 17, 18, 21 so wie I. Korinth. XV. 21.—22. an. Allein läßt sich wohl mit Vernunft annehmen, daß der große Apostel etwas der Vernunft Widersprechendes habe lehren wollen? und muß daher, wenn man das nicht zugeben will, nicht angenommen werden, daß der Apostel in den genannten Stellen, wo er den Tod aller Menschen als die Folge der Sünde Adam's

angibt, irgend einen vermittelten Zusammenhang zwischen dieser Sünde und jenem Tode im Sinne gehabt habe? Diesen vermittelten Zusammenhang haben wir aber, wenn wir die bisher verfochtene Deutung des ἐφ' ᾧ gelten lassen. Wie sollte sie also nicht als die richtige angesehen werden?

Bemerkungen über einige Stellen des Evangeliums Johannis.

Die ausgezeichnetsten Bibel-Erklärer aller Zeiten, besonders aber viele der neuesten, haben den Grundsatz anerkannt, daß eine Exegese, welche sich nicht in das Unbestimmte und Schwankende verlieren will, von der Wort-Erklärung ausgehen und demnächst zur Betrachtung des Zusammenhanges der Rede sich wenden müsse. Wenn der Exeget beide Hülfsmittel, Wort-Erklärung und Betrachtung des Zusammenhanges, auf eine gewandte Weise zu verbinden weiß, so wird er damit zwar nicht überall, aber doch bei Weitem in den meisten Fällen ausreichen. Es genügt diese Methode nicht zur Erklärung solcher Stellen, worin alte, eigenthümliche Verhältnisse kurz berührt oder Anspielungen auf historische Thatsachen eingemischt werden. In einem solchen Falle sind die erwähnten Verhältnisse und Thatsachen vor Allem zu ermitteln; ist dies geschehen, so muß die Betrachtung der Wort-Bedeutung und des Zusammenhanges mit dem anders woher gewonnenen historischen Resultate verglichen werden, um durch die Vergleichung zu erproben, ob die historische Forschung gerade dasjenige gefunden habe, was in der zu erklärenden Stelle berührt ist. Daraus ergibt sich, daß die historische Methode der Exegese nur in einzelnen Fällen angewendet werden könne, daß dagegen die grammatische nebst der Betrachtung des Zusammenhanges der Rede überall zu Hülfe kommen müsse. Sobald man indessen von diesen zwei unentbehrlichsten und wichtigsten Hülfsmitteln das eine gegen das andere zurücksetzt, wird man ohne Weiteres von den

Wellen der Willkür und des Irrthums fortgerissen, und in diesem Fehlgriffe möchte ein Hauptgrund liegen, warum einige der neuesten Exegeten der heil. Schrift sich fast unglaubliche Blößen gegeben haben. Die Wort-Erklärung für sich allein kann nicht ausreichen, weil die meisten Wörter eine mehrfache Bedeutung haben: nur die Betrachtung des Zusammenhanges kann zeigen, welche Bedeutung der vorliegenden Ausdrücke am besten oder einzig passe. Auch das Erforschen des Zusammenhanges ist allein unzureichend, und selbst unmöglich, weil wir erst durch das richtige Verständniß der Wörter den Zusammenhang aufzufassen im Stande sind. Wir werden hier also in einen Kreis eingeschlossen, in so fern wir die richtige Wort-Bedeutung nicht ohne das Durchschauen des Zusammenhanges, den Zusammenhang wieder nicht ohne die Kenntniß der richtigen Wort-Bedeutung zu ermitteln vermögen. Allein dieser magische Kreis muß durch den Exegeten gelöst werden, und das Bannmittel desselben ist Uebung und Nachdenken. Durch vielfältiges Vergleichen der verschiedenen Wort-Bedeutungen mit dem Zusammenhange springt die Wahrheit hervor, wie der Funke durch die Reibung des Stahles an dem Steine. Wie aber, wenn entweder der Stahl oder der Stein nicht seine gehörige Beschaffenheit hat, kein Feuerfunke hervorgelockt wird, so wird auch keine wahre oder sichere Ueberzeugung gewonnen, wo die Wort-Erklärung oder die Erforschung des Zusammenhanges unvollkommen ist. Zur Erläuterung des bisher Gesagten wählen wir einige Beispiele aus dem Evangelium des Johannes, und zwar solche, in deren Erklärung ein sonst tüchtiger Exeget *) nach unserer Ueberzeugung die Wahrheit verfehlt hat, weil von den eben erwähnten Hülfsmitteln nicht der richtige Gebrauch gemacht worden ist. Die erste dieser Stellen steht VIII. 25.:

*) Herr D. de Wette in seinen Bemerkungen zu Stellen des Evang. Johannis. Theolog. Studien und Kritiken vom Jahr 1834, S. 924 ff.

ἔλεγον οὖν (οἱ Φαρισαῖοι) αὐτῷ „σὺ τίς εἶ;“ καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς „τὴν ἀρχὴν ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.“

Um den wahren Sinn dieser Stelle zu finden, sucht Hr. de Wette ganz richtig zuerst die Bedeutung von τὴν ἀρχὴν auf; allein diese Untersuchung ist ohne ein sicheres Resultat geblieben, weil er die Ausdrücke ἀρχὴν und τὴν ἀρχὴν gar nicht, und weil er ferner beide Ausdrücke, je nachdem sie mit einer oder ohne eine Negation vorkommen, nicht gehörig von einander unterscheidet. Denn was er S. 925 sagt: „Die von den Meisten angenommene Bedeutung: *prorsus omnino*, ist nur aus dem Sinne, den der Ausdruck im Zusammenhange, besonders mit der Negation, hat, entlehnt und also keine wahre Bedeutung“, dieses würde dann richtig sein, wenn statt besonders mit der Negation geschrieben wäre: und zwar nur mit der Negation. Auch ist es schon bedenklich, daß die Bedeutung: überhaupt (omnino), welche hier mit vollem Recht als keine wahre Bedeutung von τὴν ἀρχὴν dargestellt ist, etwas später für diesen Ausdruck in der Stelle des Johannes angenommen wird. Auch kann man die Bedeutung eines Ausdruckes aus einigen Beispielen, wie Hr. de Wette gethan hat, nicht mit gehöriger Sicherheit ausmitteln, sondern man muß auch auf die Form des Ausdruckes zurück gehen, daraus die ursprüngliche Bedeutung bestimmen, und dann, mit Berücksichtigung des Sprachgebrauches, dessen verschiedene Bezeichnungen erklären. Wir müssen diese Untersuchung also wieder von vorn anfangen. ἀρχὴν hat eine substantive und eine adverbiale Bedeutung, und ist schon in so fern verschieden von dem deutschen anfangs, als dieses, obgleich ursprünglich ebenfalls der Casus eines Substantivums, immer adverbiale Bedeutung hat. ἀρχὴν als Accusativ heißt: auf den Anfang gesehen; d. i.: wenn mit ἀρχὴν ein Prädicat verbunden wird, so zeigt der Accusativ an, daß dieses auf den Anfang zu beziehen sei. Dagegen bedeutet das deutsche anfangs so viel, als vom Anfange aus

betrachtet, und enthält daher, wie das lateinische primo (nicht zu verwechseln mit primum) einen Gegensatz gegen die Fortsetzung, welcher in ἀρχήν niemals angedeutet liegt. Aus der eben angegebenen Bedeutung von ἀρχήν ergibt sich erstens die substantive Bedeutung: im Anfange, und zweitens die adverbiale Bedeutung: gleich von Anfang her, von vorn herein. Die erste Bedeutung hat ἀρχήν, wenn die Betrachtung auf den Anfang gerichtet und gleichsam darüber verbreitet ist, die zweite, wenn die Betrachtung vom Anfange ausgeht und ihn selbst, gleichsam wie einen Canal, durchläuft. Beide Bedeutungen stehen so sicher, daß es hier keiner Belege dafür bedarf. Wird das adverbiale ἀρχήν mit einer Negation verbunden, so entsteht aus beiden Wörtern die Bedeutung: überhaupt nicht; denn was von vorn herein nicht ist oder nicht geschehen soll, das ist und soll überhaupt nicht geschehen. (Vgl. Hermann zu Sophokl. Antig. V. 92, Classical-Journal XXXIII. p. 53.) Von dem einfachen ἀρχήν ist τὴν ἀρχήν dadurch verschieden, daß das letztere einen bestimmten Anfang, worein ein Zustand oder eine Handlung fällt, andeutet. τὴν ἀρχήν kann darum noch weniger, als ἀρχήν, ohne das Hinzutreten einer Negation, oder auch einer die Negation vertretenden Frage, überhaupt bedeuten. Demnach muß in der Stelle des Johannes, worin keine Negation vorkommt, τὴν ἀρχήν entweder heißen: im Anfange, oder: von vorn herein.

Ein anderes Wort, von dessen richtiger Auffassung das Verständniß der Stelle abhängt, ist λαλῶ. Darüber erklärt sich Hr. de Wette in Uebereinstimmung mit Bretschneider so: „λαλεῖν heißt immer nur reden, die Rede als Handlung ihrer Form oder ihrem allgemeinen Inhalte nach genommen, so daß man wohl ῥήματα λαλεῖν, ταῦτα λαλεῖν sagen, nicht aber einen bestimmten Rede-Inhalt damit angeben kann, wofür nur λέγειν, sagen, passend ist.“ Diese Unterscheidung ist für viele Stellen richtig, paßt aber nicht auf alle, und folgt nicht aus der Natur des Wortes. λαλεῖν ist, wie unser Lallen,

ein Natur-Laut, und bedeutet in der classischen Gräcität so viel, als Plaudern, Schwätzen. In dem Idiom des neuen Testaments ist diese Bedeutung so gemildert und abgeschliffen, daß λαλεῖν jedes behagliche oder unbefangene Sprechen bedeutet, und daher mit einer gewissen Bescheidenheit besonders häufig in der ersten Person gebraucht wird, oft gerade so, wie λέγω. So sagt Christus bei Johannes VIII. 26.: κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ᾽ αὐτοῦ, ταῦτα λέγω, und gleich darauf: καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ. Hier ist der Inhalt der Rede durch καθὼς ἐδίδαξε eben so genau bestimmt, als in dem vorhergehenden Beispiele durch ἃ ἤκουσα, und ταῦτα λαλῶ ist offenbar gleich dem vorhergehenden ταῦτα λέγω. Also ὅ, τι λαλῶ kann immerhin heißen: was ich äußere, was ich ausspreche, und der Tadel, welchen de Wette wegen der Uebersetzung dieses Wortes über einige Exegeten ausspricht, ist nicht begründet. Allein wenn wir nun die Stelle in ihrem Zusammenhange betrachten, so sehen wir, daß ὅ, τι λαλῶ hier nicht heißen kann: was ich äußere, was ich ausspreche, sondern daß die Worte heißen müssen: was ich äußerte, was ich aussprach. Dabei aber müssen wir uns fragen, ob ὅ, τι λαλῶ dies auch heißen könne. Wir dürfen diese Frage bejahen. Denn ein jedes Präsens kann eine zweifache Bedeutung haben; die eine nennen wir *tempus praesens durans*, die andere *tempus praesens aoristum*: denn wenn das Präsens für seinen Aorist auch keine besondere Form hat, so ist doch seine aoristische Bedeutung über allen Zweifel erhoben. Das praesens durans bezeichnet eine Handlung, die in der Gegenwart fortdauert, das praesens aoristum eine solche, die in der Sphäre der Gegenwat einen einzigen Punkt einnimmt. Z. B. ἀκούω als praesens durans heißt: ich befinde mich im Zustande des Hörens, ἤδη πάλαι ἀκούω oder iam pridem audio heißt: ich habe schon geraume Zeit gehört. Diese Bedeutung erhält das Präsens dadurch, daß man sich die Gegenwart als eine Zeitlinie denkt und in dieser Linie einen Punkt hervorhebt, worin das

Hören Statt fand. Z. B. die ganze Zeit, worein eine Unterredung fällt, kann man sich als Gegenwart (gleichsam als eine Zeitlinie) vorstellen; aus dieser Zeitlinie wird durch ein Adverbium, wie ἀρχήν, ein Punkt hervorgehoben, und dadurch kann das Präsens die Bedeutung des Präteritums annehmen. In der Verbindung von τὴν ἀρχὴν kann also ὅ, τι λαλῶ wohl heißen: was ich gleich von vorn herein aussprach, wie ἤδη πάλαι ἀκούω heißen kann: es ist schon geraume Zeit, daß ich hörte. Vergleichen wir das bisher gewonnene Resultat mit dem Zusammenhange der ganzen Stelle, so finden wir, daß Christus vom 12. Verse dieses Capitels an mit den Pharisäern in eine neue Unterredung sich einläßt, daß er gleich im Beginne derselben seinen Gegnern erklärt: Ich bin das Licht der Welt; wer mir folget, wird nicht irren in der Finsterniß, sondern er wird das Licht des Lebens haben. Bald darauf (V. 25) fällt es den Pharisäern ein, ihn noch einmal zu fragen: Wer bist du? Darauf beruft sich Christus auf seine kurz vorher abgegebene Erklärung und spricht: Ich bin, was ich euch auch gleich von vorn herein sagte; d. h.: ich bin das Licht der Welt. Das καὶ, auch, steht im Gegensatze zu der Gegenwart und ist Verstärkung von τὴν ἀρχήν. Daß dieses voran steht, erfordert der Nachdruck, und könnte nur den irre leiten, welcher an die Wortstellung der Griechen gar nicht gewöhnt ist. In der Erklärung von de Wette: „überhaupt bin ich, was ich euch auch rede", ist in dem Sinne, wie er diese Worte faßt*), das überhaupt ganz müßig, das auch

*) Das καὶ soll nach de Wette dazu dienen, das, was J. redet, dem, was er ist, gleich zu setzen. Er nimmt also einen Gegensatz zwischen Sein und Reden an; allein dann kann εἰμί vermittelst einer Ellipse gar nicht fehlen: denn nur das enclitische, nicht das orthotonirte εἰμί kann ausgelassen werden. Der Sinn der Rede J. wäre nach de Wette dieser: Fraget nicht nach dem, was ich bin! Gebet vor allen Dingen, ehe ihr euch einen Begriff über mich bildet und mir einen Namen gebet, meinen Reden Gehör, und erkennet daraus mit unbefangener Empfänglichkeit, wer ich bin! — Von allem dem steht kein Wort in der Stelle.

ebenfalls. Johannes würde diesen Gedanken etwa so ausgedrückt haben: ταὐτό εἰμὶ (nicht ταὐτό εἰμι), ὅ λαλῶ ὑμῖν. Sollte ein Schüler nolens volens die deutschen Worte des Hrn. de Wette ins Griechische übersetzen, so würde er schreiben: ὅλως εἰμί, ὅπερ καὶ λαλῶ ὑμῖν, d. h.: überhaupt (im Allgemeinen) ist an meiner Existenz nicht zu zweifeln, was ich auch immer zu euch reden mag.

Die zweite Stelle, deren Erklärung uns hier beschäftigen soll, steht bei Johannes X. 24.: ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; darüber schreibt de Wette S. 931: „τὴν ψυχὴν αἴρειν erklärt man gewöhnlich nach Euthym. durch animum suspensum tenere = ἀναρτᾶν; ich vermisse aber den Beweis dafür. Die eigentliche Bedeutung ist erheben, und man sieht nicht ein, wie diese zu jener führen soll. Auch fehlen die Beweise für einen solchen Sprachgebrauch." De Wette hat vollkommen Recht, wenn er die angeblichen Parallelstellen, welche andere Interpreten für diese Bedeutung von αἴρειν beibringen, nicht gelten lassen will. Allein wenn er darauf fortfährt: „Demnach bleibt nichts übrig, als unsere Stelle so zu erklären: wie lange willst du unsere Seele zur Erwartung aufregen, spannen!" — so möchten wir diese Conclusion mit folgender vergleichen: Es ist nicht fünf Uhr; demnach bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß es vier Uhr sei. Denn woher wird man dem Worte αἴρειν die Bedeutung: zur Erwartung aufregen, vindiciren können? Oder wenn αἴρειν heißen kann: zur Erwartung aufregen, spannen, warum nicht auch animum suspensum tenere, da beide Bezeichnungen dem Sinne nach gleich und nur der Vorstellung nach verschieden sind? Es ist dieses wieder eine solche Stelle, wo die Wort-Erklärung nicht ausreicht, und die Betrachtung des Zusammenhanges ihr zu Hülfe kommen muß. Die Juden, welche J. anreden, wollen gern etwas Bestimmtes über seine Person und sein Wesen vernehmen; sie fordern ihn auf, wenn er der Christus wäre, dieses frei herauszusagen. Diese Aufforderung leiten

sie ein mit einer unwilligen Aeußerung, daß J. mit seiner Erklärung so lange warte, mit den Worten: ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; hier zeigt der Zusammenhang entschieden, daß die gewöhnliche Erklärung: wie lange doch hältst du unsere Seele in gespannter Erwartung! oder ohne Metapher: wie lange läßt du unsere Seele ungewiß! die richtige ist. Von Seiten der Wort-Erklärung liegt nun dem Exegeten die Pflicht auf, diese Bedeutung von αἴρειν entweder aus dem Sprachgebrauche nachzuweisen, oder, wo dieses, wie hier, nicht angeht, zu erklären, wie der Schriftsteller dazu kommen konnte, dem Worte eine neue Bedeutung zu geben. αἴρειν also heißt: erheben, in die Höhe heben; wer aber in die Höhe gehoben wird, verliert die Basis unter seinen Füßen und schwankt. Daher kann αἴρειν ψυχὴν heißen: die Seele in eine schwankende und ungewisse Lage bringen. Auf demselben Bilde beruht der lateinische Ausdruck: animus suspensus; dagegen geht der deutsche Ausdruck: Spannung der Seele, von einer andern Vorstellung aus. Wir können demnach in der obigen Stelle nur eine neue und bildliche Bezeichnung des Gedankens: wie lange läßt du unsere Seele ungewiß! finden.

In einer andern Stelle des Johannes (XII. 28. f.), welche die Interpreten verschieden gedeutet haben, kommt es weniger auf eine genaue Wort-Erklärung an, als auf die richtige Auffassung des Zusammenhanges und der dargestellten Thatsache; denn die Worte bieten keine Schwierigkeit dar. Die Stelle lautet:

Πάτερ, „δόξασόν σου τὸ ὄνομα“. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ „καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω“. Ὁ οὖν ὄχλος ὁ ἑστὼς καὶ ἀκούσας ἔλεγε βροντὴν γεγονέναι. ἄλλοι ἔλεγον „ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν“.

Paulus, Kuinoel, Lücke, und zuletzt de Wette (a. a. O. S. 938) halten die in der obigen Stelle erwähnte aus dem Himmel erschollene Stimme: „Ich habe ihn (meinen Namen) verherrlicht und werde ihn noch ein-

mal verherrlichen, für einen gewöhnlichen Donner, aus welchem Jesus diesen Ausspruch sich entnommen haben soll. Sie führen dafür an, daß einem großen Theile der Anwesenden jene Stimme als ein Donner vorkam, wenn auch Andere eine Engelsstimme darin zu erkennen glaubten. Hier fällt zuerst auf, warum gerade der Haufen (ὁ ὄχλος), der auf eine wunderbare Erscheinung am wenigsten gefaßt sein konnte, auch wohl nicht unmittelbar um J. herum stand, diese richtiger aufgefaßt haben soll, als die Anderen, die eine Engelsstimme vernahmen, da man doch viel leichter eine laute Stimme für einen Donner, als diesen für eine Stimme aufnehmen kann. Allein in der ganzen Stelle liegt nicht die geringste Andeutung, daß Christus aus einer meteorischen Erscheinung jenen Ausspruch für sich entnommen habe, und daraus folgt, daß diejenigen, welche die Erklärung der genannten Exegeten festhalten wollen, annehmen müssen, daß der erzählende Apostel den Donner auf eine willkürliche Weise gedeutet habe. Denn wenn auf die Bitte des Sohnes, daß der Vater seinen Namen verherrlichen möchte, ein bloßer Donner folgte, so konnte dieser, wenn er nicht ganz zufällig kam, eben so sehr eine verneinende, als bejahende Antwort enthalten; und willkürlich bleibt die Deutung des Donners immer, mag man sie dem Apostel oder dem Heilande selbst aufbürden wollen. Hätte der Eine oder der Andere von Beiden den Donner gedeutet, so würde der getreueste und sorgfältigste aller Darsteller dieses erwähnt haben. Er würde etwa begonnen haben: σεισμὸς οὖν καὶ βροντὴ ἐγένετο, und daran würde er seine Deutung geknüpft haben etwa mit diesen Worten: καὶ τοῦτο ἐδήλωσε „καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω.“ Gerade so verfährt Johannes XI. 51., indem er zuerst über die vom Hohenpriester Kaiaphas gehaltene Rede berichtet, und dann eine Deutung derselben folgen läßt; gerade so verfährt er bald nach der obigen Stelle, indem er (XII. 30.—32.) die Rede Christi getreu referirt, und dann erst erklärend in V. 33 hinzufügt: τοῦτο δὲ ἔλεγε σημαίνων,

ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Hier dagegen ist von einer Deutung gar nicht die Rede, und alles, was hier gesagt wird, ist reine Erzählung einer Thatsache. Wir nehmen also die von J. vernommene Stimme für die Stimme Gottes, wodurch dieser die Bitte des Sohnes erfüllte, und zu dieser Erklärung bestimmen uns folgende Gründe: 1) Es steht in der Stelle deutlich geschrieben, daß eine Stimme aus dem Himmel gekommen sei. Da diese Stimme eine Erwiderung auf die unmittelbar vorher ausgesprochene Bitte des Sohnes Gottes enthält, so muß man dem Zusammenhange gemäß annehmen, daß sie von Gott selbst gekommen sei. 2) Die Erwiderung ist so bestimmt, daß J. sofort das ihm bevorstehende Ende daraus erkennt (vgl. V. 31 und 32). Den letzten Theil der Erwiderung, καὶ πάλιν δοξάσω, bezieht er nämlich auf die Verherrlichung des göttlichen Namens durch seinen Tod. Eine solche Folgerung aus einem bloßen Donner zu ziehen, wäre mindestens leichtfertig. Diese beiden Gründe gibt uns die Beachtung der Darstellung des Johannes und die Betrachtung des Zusammenhanges; einen dritten geben die Worte. Denn für βροντὴ ἐγένετο kann man gar nicht sagen: φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐγένετο, weil nach der gewöhnlichen Anschauungsweise nicht der Donner, sondern der Blitz aus dem Himmel fährt. Auf jeden Fall müßten die Interpreten, welche unter dieser Stimme einen Donner verstehen, zeigen, daß man βροντὴ durch φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ umschreiben könne. Auch daran stoßen sich die genannten Interpreten nicht, daß J. nach ihrer Erklärung einem ziemlich crassen Aberglauben durch sein Beispiel Vorschub würde geleistet haben; noch mehr! diese Interpreten können nicht einmal nachweisen, daß Blitz und Donner den Juden als eine Andeutung des göttlichen Willens gegolten habe, wie dieses bei den Römern der Fall war. Wir halten mit der Stelle des Johannes eine andere ähnliche aus Matthäus III. 17. zusammen:

Καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἀνέβη εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ ἰδού, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστέραν καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν. Καὶ ἰδού, φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα „οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.“

Es ist zwar nichts leichter, als zu behaupten, auch hier habe J. nur einen gewöhnlichen Donner gehört und für sich in demselben jenen göttlichen Ausspruch gefunden; aber einen Beweis dafür beizubringen, oder diejenigen, welche nur einigen Sinn für Auffassung historischer Begebenheiten haben, zu überzeugen, das vergißt man über der Freude, schon wieder ein Wunder beseitigt zu haben.

Recensionen.

Moderne Lebenswirren, Briefe und Zeitabenteuer eines Salzschreibers. Herausgegeben von Theodor Mundt. Leipzig, Gebrüder Reichenbach, 1834. Recension mit Abschweifungen von D. C. F. Hock.

(Schluß.)

Abschweifung III. Ueber das Princip der vernünftigen Fortbewegung.

Es gibt einen unendlichen Fortschritt zum Bessern! So wird gewöhnlich der Sinn dieses Principes aufgefaßt. Aber was schreitet fort? Was ist eines Fortschreitens fähig? Eine kleine Voruntersuchung wäre am Platze.

Jedes Sein ist Leben, Thätigkeit, Entfaltung dessen, was es enthält und umschließt, — seiner selbst. Diese Entfaltung ist zugleich eine für das Sein selbst, nicht für irgend ein fremdes außer ihm; denn die Substantialität (die Selbstständigkeit) des Seins verlangt es eben, daß die Entwickelung eine ihm selbst zustehende, sohin ihm selbst zustrebende,

es selbst vollendende sei. Diese Entwickelung ist aber vollendet, wenn das Sein sich vollständig in ihm und vor ihm selbst entfaltet hat, wenn es sich in seiner Wesenheit sicher und gewiß weiß; kurz — das Ziel alles Seins ist Selbstbewußtsein; und da dieses Ziel, als im Sein selbst gelegen, als unzertrennlich von ihm, ein stets erreichbares und erreichtes ist, so kann von einem endlosen Fortschritte, in dem Sinne, wo jener als ein innerer, intensiver, ein Ergänzen eines noch fehlenden Bestandtheiles gedacht wird, nun und nimmer die Rede sein.

Das Selbstbewußtsein wird im relativen (geschöpflichen) Sein — von welchem allein hier gesprochen wird — auf zweifache Weise angestrebt. Die Natur, als unfreie Substanz, strebt es an durch Hintangabe ihrer selbst in ihrer höchsten Steigerung an den Geist; letzterer durch den Gedanken, die Bethätigung seiner selbst als eines freien Wesens. Sobald also die Natur den Menschen seinem Naturantheile nach gebildet, sobald der Geist den Gedanken gewonnen hat, sind sie fertig, vollendet, ihr weiteres Leben ist Fortsetzung, Wiederholung, Ausdehnung, Folge, Resultat dieses Actes. Die Naturgeschichte (den Menschen als gegeben betrachtet) und (das Bewußtsein seiner selbst als durchgesetzt gedacht) die Geschichte eines jeden Geistes sind Reihen, deren erstes Glied das Gesetz aller folgenden in sich enthält.

Jedoch beim Menschen, der organischen Syntheſe von Geist und Natur, ist in gewissem Sinne allerdings ein Fortschritt möglich. Zwar der Menschengeist, als solcher, steht jedem andern (puren) Geiste gleich und ist mit dem Bewußtsein der ersten freien That als solcher vollendet. Wenn er denselben Augenblick ausschiede aus dem Geschlechte, so wäre sein Loos für alle Ewigkeit bestimmt und geworfen. Allein der Menschengeist in seiner Wechselwirkung mit der Natur, und die in Folge des Natur-Charakters entstehende Geschlecht-

lichkeit, der organische Verband der Menschheit, bringen ganz eigenthümliche Erscheinungen hervor.

Der Mensch hat hinsichtlich der Natur zwei Aufgaben: er soll sie immer enger und allseitiger dem Geiste aneignen und unterwerfen, und dennoch dabei die Selbstheit ihres Seins immer umfassender erkennen und achten; denn im Menschen soll die Natur Beides: ihre Einigung mit dem Geiste und das Bewußtsein ihrer selbst erreichen und durchsetzen. Also die Herrschaft über die Natur, die Industrie und die Kunst, und andererseits die Wissenschaft von derselben sind dem Menschen als Ziel seiner geschlechtlichen Wirksamkeit gesetzt. Ja, er selbst tritt als Geschlecht auf, verzweigt und verknüpft sich, bekommt mannigfache, durch den Einschlag des Geisteslebens sich ändernde, wechselnde Entfaltungen und Geschicke, die wieder ihre eigenthümliche Ordnung und Beherrschung, ihre eigene Kunst und Wissenschaft (Staatskunst, Staatswissenschaft, Geschichte) bedingen, und in allem diesem ist nun ein Mehr, ein Weniger, eine größere oder geringere Tiefe, schärfere oder unklarere Auffassung, kurz, hier ist ein Fortschritt denkbar.

Ob ein unendlicher, ist eine später zu erörternde Frage, da er von der noch zu besprechenden Fortdauer des menschlichen Geschlechtes abhängt. Keineswegs aber muß er immer und überall einer zum Bessern sein, dieweil er von der wechselnden Intensität und Richtung der Geister abhängt und nicht er es ist, welcher der Menschheit das höchste Gesetz, das letzte Ziel gibt.

Wir haben aber bis jetzt die creatürlichen Substanzen in ihrer Besonderheit und noch nicht in ihrer organischen Einheit als Welt-Creatur berücksichtigt; es ist an der Zeit, daß wir hierzu vordringen, und daher ihr Verhältniß zum Creator, ihre Relativität in Erwägung ziehen, um so mehr, als eben aus diesem Verhältnisse die Idee des unendlichen Fortschrittes auf mannigfache Weise zu begründen versucht worden ist.

Die Creatur, als in ihrem Sein Abhängiges, Relatives, stellt sich in jedem ihrer Wesen als ein solches dar, das nicht ist, nicht wird, nicht lebt und nicht ruht, außer durch Gott; erst in der Vereinigung mit ihm findet sie Ruhe und Seligkeit; bei aller subjectiven Vollendung bleibt Gott doch immer die absolute Bedingung der objectiven Vollendung ihres Seins. — In so fern nun Gott ein Absolutes (Unendliches = Unbedingtes) ist, kann allerdings gesagt werden, das Ziel der Creatur sei ein absolutes, unendliches. Allein es handelt sich hier, in dem Sinne der Anhänger der Perfectibilitäts-Theorie, um die von Hegel so genannte schlechte Unendlichkeit, besser Endlosigkeit, die Fortdauer der Entwickelung in alle Zeit hinaus; und wirklich, da die Gesammt-Creatur, die Welt, nicht eine Persönlichkeit, sondern nur Organismus vieler, unzähliger Persönlichkeiten ist, und daher die Einigung mit Gott nicht in einem Acte vollzogen wird, sondern an jede einzelne Relation, wie sie auftritt in Zeit und Raum, die Aufgabe ergeht, jener Einigung nachzustreben: so könnte man allerdings behaupten, es gebe eine Endlosigkeit des Fortschrittes, wenn — es eine Endlosigkeit der creatürlichen Entwickelung gäbe, wenn die Reihe des Geschöpflichen eine nie geschlossene wäre. Allein — Letzteres ist es, was wir verneinen müssen.

Wir dürfen in Gott nicht die Gesetze irdischer Beschränktheit denken; er schafft nicht in Pausen, nicht allmählich; er schafft einmal, aber für eine Ewigkeit; er setzt Substanzen, welche das Gesetz lebendiger Entwickelung in sich selbst tragen, welche wirklich sind und seiend wirken, die einzigen perpetua mobilia, die es geben kann. Nun aber haben wir erkannt, daß nur in der Menschenwelt, nach dem in ihr gelegten Gesetze, fortdauernd neue Schöpfungen, noch nicht Dagewesenes, erscheinen, Wesen, deren jedes sein eigenes Gesetz in sich trägt, der Entwickelung der Gesammtheit neue Richtungen, neue Wechselfälle bereiten kann. Das Reich der Geister ist abge-

schlossen für immer; in der Natur kehrt das Spiel derselben Kräfte ewig wieder zurück.

Jedes Menschengeschlecht hat eine doppelte Aufgabe: die Einkehr in Gott, die Verklärung der ihm angehörigen Natur (seines Planeten); und eine doppelte Abhängigkeit: von dem freien geistigen Charakter seiner einzelnen Glieder, von den Gesetzen der Natur, die in ihm dem Geiste sich verbunden hat. Diese doppelte Abhängigkeit wird vorzüglich dort hervortreten, wo das ganze Geschlecht in Einer Person als in seinem Stammvater zusammengedrängt ist; von der That dieses Individuums wird wegen des Natur-Charakters das Loos des ganzen Geschlechtes bedingt sein.

Nun aber kann jede freie That nur eine zweifache sein: für Gott, oder gegen Gott. Ist daher die That dieses Geschlechtsmenschen, wenn ich so sagen darf, eine des Gehorsams, ein freies factisches Bekenntniß der Creatürlichkeit: so steht in ihm das ganze Geschlecht als ein gut geartetes, ein mit Gott geeintes da, in dem alles Böse, Sündhafte sich von selber ausschließt, in dem der Geist in Gott seinen Ruhe- und Haltpunkt gefunden. Aber auch was die andere Aufgabe des Geschlechtes betrifft, so kann in dem Falle, von welchem hier die Rede ist, wo es nämlich die wahre Mitte gefunden und sich unabänderlich mit derselben geeiniget hat, dieselbe unmöglich verfehlt werden. Die Schnelligkeit, mit der sie gelöset wird, hängt zwar noch immer von der Intensität der wirkenden Glieder ab: es kann damit langsamer, schneller gehen; aber stets findet ein Fortschritt, ein Fortschritt zum Bessern, Statt. Dieser kann jedoch kein endloser sein, weil die Natur, um deren höchstmögliche Veredlung, d. h. Vergeistigung, es sich handelt, nichts schlechthin Unendliches, und mit dieser Vergeistigung die Geschichte des Geschlechtes vollendet ist.

Gehört die Entwickelung des Geschlechtes, dem wir angehören, auch in die Reihe der hier geschilderten? — Die Sünde und der Irrthum, beide meist herrschend und gewal-

tig, das Elend und die Noth, der Zwiespalt, so zwischen Natur und Geist, in und um uns eingetreten, und endlich der Widerspruch alles Seins, der Tod, mitten in der Menschenwelt wirksam, das Ziel der Natur aufhebend und vereitelnd, muß uns leider eines Andern belehren! Allein außer dem oben angenommenen ist nur der zweite Wechselfall möglich: daß nämlich der Stamm-Mensch sich in seiner freien That in Widerspruch mit Gott, also auch mit der Idee seiner selbst, als der Synthese von Geist und Natur, gesetzt hat. Dieser Widerspruch setzt aber als unmittelbare Folge den Widerspruch Gottes gegen ihn als Creatur, und dieser Widerspruch das Zerfallen der in ihm zur Einheit verknüpften creatürlichen Substanzen, den ewigen und zeitlichen Tod; das Geschlecht hat mit diesem Acte aufgehört, zu sein; es ist gewesen! — Und doch sind wir, leben wir, stehen nicht nothwendig im Widerspruche mit Gott, und können und sollen uns sogar lebendig mit ihm vereinen!

Wie ist diese Antinomie zu lösen? Wieder aus dem Geschlechts-Charakter der Menschheit und den Erbarmungen Gottes, der überall hilft, wo er helfen kann, wo nicht die von ihm selbst ausgegangenen Gesetze alles Seins jede Wendung des Geschickes unmöglich machen, wie z. B. bei dem Schicksale purer Geister, als Folge ihrer freien entscheidenden Urthat.

Es geht aus der Idee des Geschlechtes nicht mit Nothwendigkeit hervor, daß es nur einen Geschlechtsmenschen gebe; es kann dem ursprünglich gesetzten Stammvater und seiner Wirkung im Geschlechte ein anderer von Gott gesetzter Anfang, ein Urmensch, wie er, entgegentreten, der aber nicht auf natürlichem Wege ihm entstammt, daher nicht mit der Makel jener Schuld behaftet, sondern unmittelbare Position Gottes, zweite Schöpfung und Restauration des Geschlechtes, jedoch aus und auf dem Grunde und Boden dieses Geschlechtes selbst entsprossen ist; und da er eintreten kann, so geschieht es auch, falls der erste Stammvater die ihm ge-

wordene Aufgabe nicht gelöst, auf sich und sein Geschlecht Schuld und Strafe geladen hat. Wie von jenem der Tod, so geht von diesem dann das Leben aus; von jenem die Schuld, von diesem das Verdienst, die mögliche Einigung mit Gott, der zeitliche und ewige Bestand des Geschlechtes, die Wiedererlangung der geistigen Oberherrlichkeit über die Natur, die einstige Verklärung und Vergeistigung der letztern.

Es stehen sich daher in einem solchen gefallenen und rehabilitirten Geschlechte zwei Welten, zweierlei Bestrebungen, zwei verschiedene Entwickelungen gegenüber. Das Ziel der Geschichte ist zwar noch immer das anfänglich erwähnte: Einkehr in Gott, Verklärung der Natur; allein der normale geradlinige Fortschritt ist unmöglich geworden, und der Gang der Menschheit beschreibt eine verwickeltere Bahn, ja, ich würde sagen, eine Curve mit doppelter Krümmung.

Was das ethisch-religiöse Verhältniß betrifft, so pflanzt sich der alte, es pflanzt sich der neue Adam (Geschlechtsmensch) fort, durch leibliche, durch Wahl-Kinder; allein da die Menschheit immer ein Organismus freier Wesen bleibt, von denen es abhängt, ob sie sich für den einen oder den andern Stammvater, für die Einigung oder Trennung von Gott entscheiden: so kann in den einzelnen auf einander folgenden Momenten der Geschichte bald die eine, bald die andere jener zwei Richtungen das Uebergewicht haben, das Gute oder das Böse, der Glaube oder der Unglaube herrschend werden in der Menschheit. Neben diesen ethischen Umwälzungen behält aber dasjenige, was sich als eine Setzung der Natur auch nur nach ihren Gesetzen entfalten kann, nämlich die Intelligenz (Kunst, Industrie, Wissenschaft), das sich anhäufende und fortwuchernde geistige Eigenthum der Menschheit, seine stetige, fortschreitende Entwickelung, wenn auch freilich, eben wegen der Folgen der Sünde, sehr oft durch umfassenden Stillstand, tiefgreifenden Rückschritt unterbrochen.

Ein endloses Fortschreiten gibt es aber auch hier nicht, in keiner Beziehung, so wenig, wie eine endlose Geschichte, die in ihr selbst ein Widerspruch wäre; sondern dann, wenn die Intelligenz so weit fortgeschritten ist, daß sie das Factum der Erlösung jedem Einzelnen zur Anerkenntniß hinzustellen vermag (wo jedoch das Bekenntniß noch nicht der Erkenntniß folgen muß) und wenn sie die Gesetze der Natur in ihrem ideellen Zusammenhange aufgefunden hat, so ist die Geschichte abgelaufen, und jener Theil des Geschlechtes, der mit Gott und Christo sich geeiniget hat, bildet ein für immer geschlossenes Ganzes — das reine Menschengeschlecht.

Wir sehen also, wenn auch das Ziel der Creatur ein unendliches (absolutes) ist, so bedarf es doch, um dasselbe zu erreichen, keines unendlichen (endlosen) Fortschrittes, und die Geschichte des Menschen insbesondere hat ihre wohlbemessenen Gränzen in Zeit und Raum. Das Ziel und Princip der Intelligenz und der Ethik ist ferner kein formelles, inhaltloses, erst in der Geschichte sich entwickelndes, sondern ein voraus bestimmtes, festes, unwandelbares. Die Idee des Geistes und der Natur, wie sie sich geltend machen im Selbstbewußtsein des Menschen, und insbesondere die Idee der Erlösung, wie sie in der Mitte des Geschlechtes als gegebene Persönlichkeit wurzelt, in der Auctorität des Gewissens, als geschriebenes Gesetz, als lebendige Kirche uns entgegentritt. Nie kann erst der Erfolg der Begebenheiten über ihre ideelle Bedeutung, ihren Werth entscheiden.

Wenn wir nun untersuchen, wie dessen ungeachtet das Princip der Perfectibilität so gäng' und gebe und als geglaubte Voraussetzung überall aufgenommen werden konnte: so finden wir den Grund in der durch die Ursünde bedingten Vorherrschaft des Naturlebens, von welcher der Gedanke wie die That nur selten sich zu befreien vermag. Wird der persönliche Charakter, die wesenhafte Verschieden-

heit des Geistes von der Natur, übersehen, so wird der Menschengeist nicht als eine von der Natur wesentlich verschiedene Substanz, sondern als die Blüthe und die Frucht des Naturlebens aufgefaßt, und dann muß nothwendig das sich allmählich steigernde, in der Mannigfaltigkeit der Erscheinung immer höher zum Bewußtsein emporringende, die Vereinigung mit dem Geiste suchende und anstrebende Leben der Natur als ein unendlich fortdauerndes, weil eben nicht zum Ziele gelangendes, aufgefaßt werden, und es bleiben dann nur zwei Wege übrig: entweder nach alt herkömmlicher, schon zum Gespötte gewordener Vorstellungsart den einzelnen Menschen von einem Leibe und einem Planeten in den andern, vom gröbern in den feinern, ins Unendliche sich metamorphosiren zu lassen, oder, was allerdings eine tiefere Ansicht der Dinge voraussetzt, diese Unendlichkeit der Evolution in den Fortgang der Geschichte selbst zu setzen, dergestalt, daß jede neuere Erscheinung auch die höhere, die, wenn nicht unmittelbar, so doch in ihrem weiteren Verlaufe, zu einer geistigeren (?) Gestaltung der Dinge führende ist.

Die gelungensten Griffe in dieser Beziehung hat dann unstreitig die hegel'sche Schule gemacht, deren Einflusse Hr. Mundt und seine Zeit, ungeachtet alles Widerwillens, den sie gegen so genannte Speculation überhaupt und insbesondere gegen Hegel fühlt (der das Gesetz, die Gemeinde, den Staat über das einzelne Individuum in demselben gar gewaltig emporhebt), sich durchaus nicht zu entziehen gewußt hat. Denn da jene Schule jede Erscheinung als ihren Gegensatz aus sich herausbildend, und erst in der Vermittelung dieses Gegensatzes ihre weitere Entwickelung findend darstellt: so weiß sie auch den Widersprüchen, Rückfällen, Auswüchsen und Mängeln des menschheitlichen Entwickelungsganges in ihrer Construction der Weltgeschichte eine versöhnende Seite abzugewinnen, und andererseits spricht sie so viel von Bewußtsein, Denken u. dgl., daß man beinahe vergißt, es sei

hier nur der formale Schematismus der Natur, und nicht die reale Ideenbildung des Geistes gemeint.

D. Mundt's Seeliger ist, seitdem wir uns nicht um ihn umgesehen, Dichter geworden, hat der Welt Ade gesagt, hat dumme Streiche gemacht und bekümmert sich nimmer um Politik; kurz, er steht auf dem Punkte, wo Heine steht, trotz dem, daß er diesem unsaubern Geiste spinnefeind ist. Was er in all der Trübsal noch will, ist höchstens, historisch-komische Novelle zu schreiben. Er webt und schwebt in dem Nebel dichterischer Träume; ihm ist so wohl und weh um die Brust, wie den Franzosen, als sie in der Wüste Wasser gesehen (was freilich sich hinterher auswies als bloßes Seegesicht, Mirage), oder wie einem Türken, wenn ihm der Badewärter alle Glieder geknetet und alle Gelenke ausgedehnt hat.

Und doch — kaum sollte man es glauben — wird ein solches poetisches Gemüth, mit Herzkammern, worin eine ganze Zukunft Raum hat, mit Flügeln, die an Stärke jene des Condors übertreffen, am Ende — ein Mann der Mitte, jener prosaischen, alltäglichen, welche die Bedürfnisse mäkelnd gegen einander abwägt, und sich zwischen zwei Stühlen auf den Boden setzt, nicht jener höheren, die auf endliche Ausgleichung, Vermittelung und Gewältigung der Gegensätze hinausgeht, und — weil sie nie wirklich und stofflich wird — sogar philosophisch und poetisch zu nennen wäre. Aber — was ist einem Deutschen je unmöglich geworden, wenn die Schwierigkeit bloß in der Ueberredung seiner selbst lag?! — Nur der Deutsche ist ein Mann der Ideen; wo keine ist, legt er eine unter; überall sieht er Consequenz, Gründlichkeit, höhere Bedeutsamkeit, überschwängliche Tiefe und Erhabenheit, und sollte er sie mit dem Mikroskope aufsuchen müssen! So hat Seeliger am Anfange Mehres einzuwenden gegen das kaufmännische Princip, die glückselige Mittelmäßigkeit, die Furie der Gutenrathgeberinn, die Nasenstüber-Ermattung, die zahme Tyrannei dieses Princips, wie er sich unzart ausdrückt; aber am Ende findet er das stete Abmühen um Frieden, die

Liebe zum Groß- und Kleinhandel, zur Industrie und Fabrication, großartig, erhaben, poetisch und im Vermittelungstriebe des Menschen sogar psychisch begründet; ja, wenig fehlt, er setzte Louis Philipp die Bürgerkrone und einem Casimir Perier die Corona obsidionalis auf, weil sie das Juste-Milieu, das feinsinnige Wickelkind, unter die Obhut des bürgerlichen Thrones genommen.

Da geschieht es aber, daß der Salzschreiber ein Gespräch behorcht, welches Zodiakus und seine Großmutter mit einander führen. Letztere ist mehr metaphysischer Beschaffenheit, wie es alten Frauen leicht passirt, und darum mit dem materiellen Treiben des Enkels nicht sehr einverstanden; dieser bemüht sich zwar, ihr sein Thun aus einem höhern Gesichtspunkte darzustellen; aber darüber geräth nun Seeliger außer sich. Man kann sich Vieles gefallen lassen; aber den Liberalismus u. s. w. als *nothwendige* Phasen der Geschichte, die Religion und den Cultus zum Untergange mit Unabänderlichkeit prädestinirt dargestellt zu sehen, als zu Grunde gehend durch das Uebergewicht und die Ueberreife des Gedankens, das ist für einen Deutschen, der, wie D. Mundt, noch auf festem Boden steht und noch nicht ins Blaue und Leere hinausgesteuert ist, ein- für allemal zu viel, und endlich — das Schicksal der unglücklichen Olympia! — wir besprechen sie später. — Das ist zu stark für ein Menschenherz! In Seeliger tobt und gährt es, wie im Moste, wenn er zu Wein werden soll; er schaut rathlos hinaus in die Zukunft, und die drei Worte, die man ihm zur Ermuthigung zuruft: *Fortschritt, Freiheit, Zukunft*, in ihrer durchgängigen Inhaltlosigkeit, kommen ihm eher vor, wie Nothsignale entmasteter Schiffe, als wie die Stimme nahender Retter. Da kommt zum Glücke ein Brief von seiner Esperance, worin sie ihn als Schulmeister ihrer kleinen Zöglinge hin zu sich in ihre Heimath beruft; er träumt sich auf der Stelle einen neuen idyllischen Roman, und wenn ihn das Gewissen an die getäuschte Bestimmung mahnt, so tröstet er sich selbst:

„So endet deutsche Politik! Sie begibt sich in eine glückliche Häuslichkeit, macht die Stubenthür hinter sich zu und läßt die Zeit in Wind und Wetter sich vertoben. So endet deutsche Politik."

Dies wäre der Inhalt vorliegender welthistorischer Novelle, was man nämlich so unter pragmatischer Weltgeschichte versteht. Noch haben wir aber die herrlichen Episoden nicht erwähnt, die mit derselben verwebt worden sind: — Der alte Husar und Copist Mundus, der sich ein System der Ataraxia, der durchgängigen Bestimmbarkeit durch den Gedanken, gebildet hat, nach welchem die Geschichte nichts, als eine logische Kette, und das Leben des Einzelnen wenigstens nichts Höheres ist; des liberalen Flitzbogens Werbung um Mundus' Töchterlein; das Mährchen vom Klugsch, dem ewigen Klügler, dem man nichts recht machen kann; die Darstellung der Zeitungen, als der Götter Deutschlands; die (freilich etwas schwächeren) Manifeste gegen das Hutabnehmen und über die Reform des deutschen Briefstyls; die Mythe vom letzten Philosophen, der kein anderer ist, als Hegel in Berlin, dem aber vom Katheder herab die Standrede gehalten wird, die ein aufmerksamer, vieljähriger Zuhörer in einer Art obligater Gedankenzerstreuung für Worte des Philosophen selber hält und sauber nachschreibt, um sie zu benutzen für Herausgabe der sämmtlichen Werke, und endlich die unübertreffliche Schilderung der armen, unglücklichen, schönen, wahnsinnigen Olympia, von der wir schon einmal gesprochen, der blassen Magd mit dem langen schwarzen Haar, die man nicht ohne Ergreifen ansehen kann. Zodiakus schleppt die Arme mit sich herum, in knechtische Gewänder gehüllt, und doch liebt sie die Pracht und den Glanz, und Nachts, wenn es der Herr nicht sieht, hüllt sie sich in schleppende Stoffe, die sie geliehen oder geschenkt bekommen, und wandert im Mondschein einsam auf den Straßen umher. Ihre Eltern sucht sie auf Ruinen, die einst majestätische Schlösser gewesen, und findet sie auf dem Felde, einer verächtlichen

Beschäftigung hingegeben; sie ist gränzenlos elend, verachtet, gekränkt und gemißhandelt, und dabei dennoch fromm und gläubig, wenn auch scheu, irre und ohne Kraft, aus dem Elende sich zu befreien. Diese Olympia, so sagt uns der Roman, und wir haben Ursache, ihm zu glauben, ist — eine Fürstentochter, die gestürzte Aristokratie! Der Dichter meint sogar, sie habe die Schmach selbst verschuldet, und er sagt, es gebe nur ein Mittel zur Abhülfe dieser Schmach: nämlich Vergeistigung! aber — das klingt zu unbestimmt und bewegt uns höchstens zur

Abschweifung IV. Ueber die Bedeutung der Aristokratie in unserer und der nächsten Zeit, wobei auch ein Urtheil über Herrn D. Mundt abgegeben wird.

Die Aristokratie ist ein Erzeugniß der Natur, wie die Blüthe des Baumes, der Instinct des Thieres, die Familie, das Vaterland, die Volksthümlichkeit, und so vieles Andere, welches da ist, ohne in seinem Entstehen bei dem Menschengeiste um die Erlaubniß seiner Existenz angesucht zu haben. Sie ist ein Werk des Selbsterhaltungs-Triebes der Natur, die da will, daß allem, was sie hinausgestellt in den Lauf der Dinge, eine Kraft werde, sich gegen die verdrängenden Anfechtungen zu behaupten. Damit was immer für eine Institution, ein Resultat der Volksgeschichte lebendig erhalten werde im Bereiche späterer Erzeugungen, muß es seine mit Macht und Rechtsanspruch ausgerüstete Vertretung finden unter den letztern, und findet sie auch jedesmal auf die eine oder die andere Weise, mit größerer oder geringerer Tauglichkeit, zur Bewahrung höherer Interessen, mit stärkerem oder schwächerem Widerspruche der jüngern Geschlechter, zum Nutzen oder Schaden der Gemeinschaft, der es sich angeschlossen hat.

Was aber aus der Idee der Natur hervorgegangen, den Begriff, das Gesetz, das sie ausgebildet und das eben

der eigentlichste Ausdruck ihres Lebens ist, das darf der Mensch nicht willkürlich mißachten und zerstören, sondern soll es bestehen lassen, weil es überhaupt mit demselben Rechte ist, mit welchem er seine Existenz und ihre Manifestationen behauptet und vertheidigt: mit dem Rechte der Substanz auf Anerkennung als solche. Jedoch hat der Mensch, als Ziel der Natur, auch die Pflicht und das Recht, die einzelnen Setzungen derselben dergestalt zu benutzen und auszubilden, daß sie höherem und übersinnlichem Zwecke dienstbar werden.

Die Vertretung der Vergangenheit kann, soll also nicht behindert, allein wie soll sie geübt, welcher Rang und Einfluß soll ihr auf die Entwickelungen der Gegenwart gestattet, und endlich — in so weit dies Aufgabe der Menschheit sein kann — wie soll es bewirkt werden, daß bloß das Erhaltungswerthe sich fortpflanze, das Schlechte, Regelwidrige sich selbst vernichte, das Wesentliche für immer dauere, aber die zufällige Form nur so lange währe, als die Umstände, denen sie angepaßt war?

Die Vertretung der Vergangenheit, damit sie wirklich eine solche sei, muß möglichst frei dastehen von den Interessen (Leidenschaften) der Gegenwart, daher unabhängig von ihren Einflüssen, ihrem Tadel und Lobe, ihrem Reichthum und Verkehre; dieses ist aber nur möglich, wenn sie erblich, wenn sie auf großem Grundbesitze basirt ist. Nur der, den nicht die Wahl zu seiner Stelle ruft, ist frei von den Ansichten der Wähler; nur wer reich ist und dessen Besitz nicht dem augenblicklichen Wechsel unterworfen, hat in der Regel den Muth, dem augenblicklichen Wunsche einer begehrlichen Menge zu widerstreben. Mögen die jüngeren Söhne vielfach bevortheilt sein, die Errichtung von Fidei-Commissen ist in dieser Beziehung von unumgänglicher Wichtigkeit.

Da haben wir schon einmal etwas, von dem Hr. Mundt nichts weiß und nichts wissen will; und das — getrauen

wir uns nicht zu loben. — Jede Zeit hat Anspruch auf Vertretung; die Zahl der Vertretenden (Pairs) kann daher keine geschlossene sein; allein nicht alles, was eine Zeit erzeugt, ist würdig der Erhaltung und Verjährung. Bei Vielem muß erst die Folge entscheiden, ob es werth sei, in der Nation dauernd zu werden, und ob es hierzu die nöthige Kraft besitze. Möge daher der König, als die lebendige Vermittelung der Zeit, als das eigentliche Wort, das Emblem und Symbol derselben, sein schönstes Vorrecht üben, dem verdienten Manne den Adel zu ertheilen, den Augenblick, der ihm groß geschienen, fest zu bannen an eine bestimmte fortdauernde Persönlichkeit; allein der Geadelte sei darum noch nicht Vertreter der Aristokratie; erst nach dem Ablauf einer bestimmten Zahl von Geschlechtern, nach abgelegter Ahnenprobe, werde es ihm gegönnt, die Verdienste darzustellen, die sich sein Stamm erworben, den Grundbesitz, mit dem ihn die Zeit ausgestattet, und von der Gnade des Herrschers die Gewährung des Rechtes jener Vertretung zu erwarten.

Es werde der Adelige so geachtet, wie die Denkmäler der Vorzeit, die Erinnerungen der Väter es verdienen, wie man Greise und Mütter zu behandeln pflegt, mit zarter Scheu und frommer Ehrfurcht. Knechtischem Dienste bleibe er fremd; für Verarmte, Hülflose sorge der Staat und der Stand; die Ehrenämter des Hofes und überhaupt jene Stellen, bei denen es sich vorzugsweise um Repräsentation der Nation, als einer großen, ganzen, als historischer Genossenschaft handelt, mögen vorzugsweise den historischen Geschlechtern, den Adeligen, anvertraut bleiben; allein der Adelige, der seinen Stand verunehrt, nicht bloß durch Verbrechen und Missethat, sondern durch alles das, was die Sitte verletzt, die Ehre kränkt, werde ausgestoßen aus dem Kreise seines Standes, durch den Spruch des Gesetzes wie die Stimmen der Standesgenossen, das Ehrengericht der Stammverwandten.

Die Rechte des Pairs werden streng beschränkt auf ihren Zweck: Vertretung der Vergangenheit; und daher auch, in so fern die Möglichkeit der Vertretung dadurch bedingt ist, Erhaltung der Familie und des Stammgutes; von Freiheit von Abgaben, Bevorzugung in öffentlichen Aemtern, Ungleichheit in den Aussprüchen des Privatrechtes, Verschiedenheit in der Anwendung der Gerichtsordnung kann nie die Rede sein *). Hinsichtlich seines Besitzthumes müssen freilich die Folgerungen beachtet werden, die daraus entspringen, daß es nicht sein, sondern seines ganzen Stammes Eigenthum ist. (Er kann es daher nicht beliebig veräußern, verpachten, verschulden u. dgl. m.) —

Die National-Oekonomie hat freilich Vieles dagegen und nichts dafür; allein so lange der Nutzen nicht über dem Rechte, das Mittel nicht über dem Zwecke, der Reichthum nicht über der Weisheit steht: so lange — gibt selbst Hr. Mundt mir Recht; denn er ist auch kein Freund der Oekonomie, und sein Salzschreiber denkt in diesem Punkte ganz heterodox — was ich aber nicht tadeln kann. —

Es sind dies übrigens nichts, als unvorgreifliche Plane für irgend eine künftige Gesetzgebung, und man irrt sehr, wenn man glaubte, mit Gesetzen das Heil der Welt, die Einsicht, die Wahrheit, das Glück und die Seligkeit auf Erden herunter zu zaubern. Das Gesetz ist der Sünde wegen da, um das, was ist, gegen das, was nicht sein sollte, zu schirmen; ein Weiterschreiten und Fortentwickeln bewirkt es nie. Es ist daher mit der Organisation des Adels die Sorge bei

*) Daß unter „Vertretung der Vergangenheit" nicht eine Art Veto verstanden ist, und daß eine (erbliche oder nicht erbliche) ständische Kammer von uns gewiß nie als ein Theil der Regierungs- oder auch nur der gesetzgebenden Gewalt wird betrachtet werden, wird nur der Mißdeutung wegen hier ausdrücklich beigesetzt. Der König allein ist es, der Gesetze gibt; die Mahnung, den Rath, die Klage zu hören, den Beistand, die Mitwirkung, die Durchführung aufzurufen, hat er freilich die ethische Verpflichtung und die juridische Befugniß.

Weitem nicht abgethan; der Adel muß handeln; er hat die Pflicht, das Gesetz zu ergänzen und die Rechte, die ihm gegeben worden, so zu benutzen, daß nur das Gute und Wahre durch ihn beschützt und erhalten werde. Diese Betrachtung war es, weßhalb ich dieser Digression den etwas zu stolzen Titel: „Ueber die Aufgabe der Aristokratie", gab, und weil es sich hier, wie bei jedem Probleme, fragt, ob die Möglichkeit desselben erwiesen sei, so stelle auch ich die Frage: Gibt es eine Aufgabe des Menschen, ein Ewigwahres? Wo ist es zu finden? Wie macht es sich geltend in unserer Zeit? In der Beantwortung dieser Frage liegt dann zugleich das letzte Urtheil über Hrn. Mundt ausgesprochen, der eben zu jenen gehört, die keine solche Aufgabe anerkennen und überall nur Blüthen, aber weder Wurzeln noch Früchte, Meilensteine, aber keine Wegweiser sehen.

Unsere Aera beginnt mit Christi Geburt; auch wenn sie wollte, könnte sie nicht mehr heidnisch werden. Das Christenthum steht lebendig vor uns, nicht bloß in der abstracten Allgemeinheit als Stimme des Gewissens, nicht bloß als starres, äußeres Gesetz oder als Ausdruck einer einzigen Nationalität, sondern als organische Gemeinschaft, als Sacrament, Cultus, Kirche, in seiner größten Ausbildung, in stets weiter greifendem Umfange. Es hat all unser Wissen und Sein, unsere Gesetzgebung, Sitte, Lebensart durchdrungen, und selbst wenn es nicht das wäre, was es ist, das Leben, die Erhaltung, die Erlösung und Heiligung der Menschen, es könnte nicht ungeschehen gemacht, es müßte als das erhalten, fortgebildet, vertheidigt und vertreten werden, was durch 18 Jahrhunderte das bewegende Princip der Menschheit war. Ja, auch jeder Rückschritt von der bestimmteren, organischeren Form auf eine frühere, abstractere muß als ein Fehltritt angesehen, aus der Geschichte der Menschheit möglichst ausgeschlossen und, wo er sich eingeschlichen, wieder beseitiget werden; von der sichtbaren Kirche zur unsichtba-

ren, vom Sacramente zum Gesetze, von der Offenbarung zum Gewissen zurückschreiten wollen, ist gegen den Gang der religiösen Entwickelung, wie gegen die Bedürfnisse des Geistes und die Fügungen der Fürsehung. Der Adel sei christlich, das ist seine erste Aufgabe in unserer Zeit; er sei der Vorfechter der Kirche, wie er so viele Jahrhunderte hindurch sich zu nennen liebte.

Salzschreiber Seeliger und sein Vater denken freilich anders, — aber ich bitte und beschwöre sie: Nicht für immer! — Es möchte mir leid thun um alle die kräftigen, tüchtigen Elemente, die dann unwiderruflich zu Grunde gingen oder zur bösen Saat sich aufrichteten aus der Erde.

Man nennt unsere Zeit endlich die neuere, im Gegensatze zu jener des Mittelalters, und legt den Unterschied des beiderseitigen Charakters in die Wissenschaftlichkeit, das Selbstbewußtsein der ersteren. Der Geist hat sich selbst erfaßt in seiner Ichheit und Persönlichkeit und hat von diesem Standpunkte aus die tiefsten Wahrheiten des Daseins zu erkennen, den Haushalt des Staates wie die Bücher des Gesetzes umzugestalten und die Natur außer ihm in ihrem Zusammenhange zu erforschen gesucht. Achtung der Geistigkeit, der Menschenwürde, und Streben nach Erkenntniß, Wissenschaftlichkeit, sind der eigenthümliche Vorzug unseres Zeitalters. Er werde sorgsam gepflegt und geschätzt, und daher gegen Unterdrückung, Mißachtung, Flachheit und Wissenscheu insbesondere von jenen vertheidigt, denen die Aufgabe (das Recht und die Pflicht) geworden, das Erbtheil der Jahrhunderte im Kampfe widerstrebender Gewalten aufrecht und regsam zu erhalten; — den Salzschreiber fordere ich dazu gar nicht auf; er leibt und lebt ohnehin in der Idee, und zu den Revolutionären gehört er nicht, denen die Wissenschaft schon darum ein Gräuel ist, weil sie der allgemeinen Gleichheit widerstrebt.

Die politische Geschichte Europa's ist ferner ein allmähliches Ausbilden altgermanischer Institutionen; die schroffe

Gesetzlichkeit des Römerthums, des Slaven asiatische Ungebundenheit und Despotie (jene zwei einander so nahe verwandten Extreme) fanden in ihnen die ausgleichende und gewältigende Mitte. Der Geist der organischen Verbundenheit, die Achtung für Menschenwerth und -Würde, die Anhänglichkeit an das Vaterhaus, an Sitten und Gebräuche der Ahnen, wie sie von je her den deutschen Volksstamm vor allen andern ausgezeichnet haben, sind der Lehre des Heilandes wie dem Ergebnisse höherer Wissenschaft so angemessen, daß diese Volksthümlichkeit vor allen andern erhalten, ausgebreitet, verallgemeint zu werden verdient. Auf die Vertheidigung dieser Institutionen der Vorzeit, der gesammten Bestimmung seines Volkes in ihrer wahren tiefen Bedeutung, befreit von Zufälligkeiten aller Art, auf diese sei nur der Adel vornehmlich bedacht. Er wird einen schweren Kampf zu bestehen haben: denn die drei letzten Jahrhunderte haben gar Vieles an dem alten Gebäude gerüttelt und gerührt; Vieles wurde auch mit dem Schnörkelwerk des 18. Jahrhunderts, wo die Zöpfe und Perücken herrschten, verrammelt und verbaut; es heißt nun die gothische oder, wie es besser klingt, die deutsche Ritterfeste, an deren Fuße gern der friedliche Bürger siedelt (nicht die finstere Raubburg oder das wälsche Prunkgebäu), frei und hoch hinaus in die Lüfte stellen, und die Hand des Zerstörers von den heiligen Resten wehren; der Himmel wird Kraft geben, und der Sieg kann unter solchen Umständen kaum entgehen.

Jedoch, um diese Zwecke zu erreichen, bedarf der Adel Kraft, Ausdauer, Einsicht, Stärke. Diese können ihm nur dann werden, wenn er besonnen zurückkehrt in sich selber, sich sittlich ermannt, sich fern hält von den Ausschweifungen und Freuden des Tages, den ihm anvertrauten Grund und Boden in stolzer Unabhängigkeit bewahrt und baut, niederem Gewinne entsagt, den verlornen Einfluß auf Bürger und Landmann wieder gewinnt, indem er sich als Beschützer, Vertheidiger und Vertreter ihrer Interessen zeigt,

nach alter, echter Sitte das Heiligthum des häuslichen Kreises ehrt, Kinder erzieht, die besser sind, als die Väter, und wenn er endlich die hohe Begeisterung weckt und nährt, welche die drei Heiligthümer der Menschheit, Religion, Ehre und Liebe, rein und unbefleckt durch das Leben trägt, und die Ergebnisse der Wissenschaft in ihren Meistern ehrt und sich selber in deren Reihen stellt. Nur wer sie aus eigener Kraft zu gewältigen weiß, ist gegenwärtig Herrscher der Welt; die Auctorität muß heut zu Tage ihr Recht als solche erst erweisen und rechtfertigen; aber, das dürfen wir erwarten und hoffen, hat sie es einmal gethan, dann steht es auch für alle Zeiten fest, und ihr Reich ist auf unerschütterlichere Säulen gegründet, als je.

Fortschritt, Freiheit, Zukunft, mit denen Salzschreiber Seeliger, mit denen die ganze neuere Zeit sich tröstet, sie sind es werth, daß sie die Losung des allgemeinen Bestrebens werden; allein — der Fortschritt setzt eine Entwickelung voraus, die würdig ist, daß sie fortgesetzt werde, und einen festen Grund, auf dem das sich vollendende Gebäude ruhe; die Freiheit verlangt einen Geist, der sie versteht, und sich selbst zu beschränken weiß; in die Zukunft kann nur der mit Zuversicht blicken, der die Vergangenheit gebührend geehrt und geachtet hat, und somit, bester Salzschreiber und Doctor Theodor Mundt, auf dereinstiges Wiedersehen, auf derselben Straße, zu demselben Ziele! Vergessen wir nie, daß nur die Erde in excentrischen Bahnen kreist, die Sonne aber, die Sonne des Lebens, der Wahrheit und des Rechtes, ewig dieselbe ist und unbeweglich in der Mitte aller Bewegung steht.

Arendt, Aphorismen über den Zustand der katholischen Theologie unserer Zeit.

(Schluß der im 9. Hefte dieser Zeitschrift abgebrochenen Recension.)

Hr. Arendt legt nun von S. 19 bis 33, Behufs der Nachweisung, daß Hermes jenen Versuch gemacht und realisirt habe *), daß somit sein theologisches Princip kein katholisch-kirchliches sei, die philosophische Einleitung desselben, sammt der Vorrede dazu ihrem Inhalte nach kurz dar, an welcher Darlegung wir keine wesentliche Entstellung **) zu rügen haben. Doch das ist wenig; mehr ist, daß Hr. A., wie wir bereits zu Anfang angemerkt, den philosophischen Bestrebungen des sel. Hermes alle Gerechtigkeit widerfahren läßt. So sagt er von der Beantwortung der dritten Frage der ersten Untersuchung: „Von rein philosophischem Standpunkte aus betrachtet, möchten sich wenige Entwickelungen auf dem doch gewiß reichen Gebiete der deutschen Philosophie finden, die sie in Bezug auf tiefe Schärfe des Geistes überträfen." Gleiche Schärfe und Gründlichkeit rühmt er an der Beantwortung der vierten Frage dieser Untersuchung. Eben so, sagt er, sei vollkommen anzuerkennen, was Hermes gegen die gewöhnlichen Beweise des Daseins Gottes sagt. „Aber", fügt er hinzu, „eine wahre Bereicherung der

*) Nämlich den Versuch, die katholisch-kirchliche Lehre im Lichte des Kritizismus aufzufassen und ihre Dogmen mit seinen Placiten zu unterstützen.

**) Ich sage: keine wesentliche Entstellung; Ungenauigkeiten im Ausdrucke kommen allerdings darin vor. So z. B. heißt es S. 31, Hermes lehre, das Fürwirklich- und Fürwahrhalten, welches durch das vor aller Reflexion schon in uns gegebene unwiderrufliche Fürwirklichhalten vermittelt wird, sei anwendbar auf den Beweis des Christenthums; während er doch nur lehrt, in der gesammten Natur dieses Haltens komme nichts vor, was der Anwendbarkeit desselben auf jenen Beweis entgegenstehe; ob aber diese Anwendung, fügt er ausdrücklich hinzu, mit dem gewünschten Erfolge geschehen könne, das müsse in der posit. Einl. der Versuch selbst lehren.

Philosophie finden wir in der Art, wie Hermes das Wesen und die Eigenschaften Gottes von diesem Standpunkte aus entwickelt. Er deckt die theologischen" (sollte heißen: philosophischen) „Schwächen dessen, was Kant und Fichte darüber beibringen, sehr treffend auf, sucht sie mit Glück zu vermeiden, und zeigt in seiner eigenen Entwickelung eine Tiefe der Speculation, die um so mehr Anerkennung verdient, je schwieriger und klippenreicher der Gegenstand selbst ist."

Nachdem Hr. A. den Inhalt der philos. Einleit. so wie der Vorrede zu derselben kurz vorgelegt hat, faßt er seine Aufgabe in Bezug darauf in folgende Frage:

„Ist es möglich, von dem Standpunkte aus, den Hermes in der philos. Einl. und in der Vorrede zu derselben entwickelt, eine kathol. Dogmatik" (denn so könne man doch wohl die Arbeit nennen, die Hermes zwar versprochen, aber nicht geliefert habe) „wahrhaft zu entwickeln und darzustellen?"

Um die Untersuchung gründlich einzuleiten, hält es Hr. A. für nothwendig, sie mit einer andern Frage zu beginnen: „Was ist christkatholische Theologie?" Es könne zwar, meint er, diese Frage leicht überflüssig erscheinen, da sie die Erklärung einer allbekannten Sache fordere, die man nur zu nennen brauche, um zu wissen, was sie sei; allein genauer gesehen sei diese Frage sehr nothwendig: „denn ihre Beantwortung soll das Wesen jener Theologie bestimmen, das, wie mannigfache Erfahrungen besonders unserer Tage lehren, trotz dem, daß es in sich Eins und einig ist und in allen Zeiten dasselbe war, doch sehr oft verkannt wird."

Um die (christkatholische) Theologie aber in ihrem wesentlichen Sein zu erkennen, meint er, müsse man den Begriff von Religion zu Grunde haben; denn die Theologie sei nichts Primitives, sondern etwas Secundäres; sie setze den Begriff der Religion und diese selbst voraus. Diese Ansicht ist offenbar irrig, und wir begreifen kaum, wie so viele Theologen ihr huldigen können. Unter Religion versteht doch der Sprachgebrauch und mit ihm die ganze unbefangene Welt

die Uebung alles dessen, was die Menschen sich gegen Gott zur Pflicht rechnen, oder was sie doch als etwas ihm Wohlgefälliges gegen ihn glauben üben zu können, — welche Uebung, wie bekannt, die Stimmung des Gemüthes und auch Handlungen im engsten Sinne zum Gegenstande hat. Wie ist es aber dem Menschen möglich, sein Gemüth z. B. zur Anbetung, Liebe, Dankbarkeit gegen Gott zu stimmen, wie möglich, Handlungen, die demselben wohlgefällig sein sollen, zu setzen, wenn er jenes Wesen selbst, so wie dessen Beschaffenheiten und Verhältnisse zur Welt überhaupt und zu den Menschen insbesondere, nicht kennt, also keine theologische Kenntnisse (ob gelehrte oder gemeine — darauf kommt es hier nicht an) besitzt? „Es ist an sich unmöglich" — sagt Hermes *), und wir möchten den sehen, der ihn hierin haltbar widerlegte —, „daß unsere Gefühle, Begierden und Gesinnungen der Erkenntniß ihrer Gegenstände vorhergehen; daß dasjenige bei uns das Erste sei, dessen Dasein durch ein Anderes nothwendig bedingt ist. Ueberall muß die Theorie vorhergehen und die Praxis nachfolgen, und es ist nicht möglich, die Ordnung umzukehren; daher ist diese auch vollkommner oder unvollkommner, je nachdem jene mehr oder weniger wahr, bestimmt und vollständig ist. Und die Begriffe folgen sich, wie die Gegenstände, die in ihnen begriffen sind." Eine Folge hieraus ist, daß gerade umgekehrt die Theologie das Primitive, die Religion dagegen das Secundäre, und diese durch jene erst möglich ist. Doch kehren wir zu Hrn. A. zurück.

Um den Begriff von Religion zu bestimmen, will Hr. A. so viel als möglich von dem Standpunkte des Bewußtseins ausgehen, um dem Vorwurfe, durch Wahl eines dem hermesischen entgegengesetzten Ausgangs-Punktes eine Verständigung unmöglich gemacht zu haben, zu entgehen. „Eine der ersten Wahrheiten, die sich dem reflectirenden Bewußtsein aufdrängen, sei die, daß es nicht Grund seiner selbst sei.

*) Philos. Einl. §. 7, Anmerk. 1.

Mit diesem Bewußtsein aber, nicht der Grund von sich selbst zu sein, sei zugleich für die Reflexion die Nothwendigkeit gegeben, diesen Grund zu suchen, und sobald dies erkannt sei, beginnen die Bemühungen der Philosophie, ihn zu finden. Nenne man nun die Totalität aller Beziehungen des Bewußtseins oder des Geistes zu seinem Grunde Religion, so scheine auf den ersten Anblick, als könne im Wege der Reflexion und Abstraction der Geist allein von sich selbst nicht nur auf den Begriff der Religion kommen, sondern diese auch selbst vollständig und aus sich selbst entwickeln; denn er habe ja nur, um dazu zu gelangen, auf dem Wege der Empirie und Abstraction, der Analyse und Synthese fortzuschreiten, um von sich selbst, dem Bewußtsein, zuerst zur Welt und dann von dieser zu ihrer beider Ursache, Gott, zu gelangen. Und da aus der Erkenntniß des Seins dieser drei nothwendig die Erkenntniß ihres Verhältnisses zu einander folge, so habe der menschliche Geist alles, was zur Religion in ihrer Vollständigkeit gehöre. Auf diese Weise argumentiren ungefähr alle Vertheidiger der so genannten natürlichen, aber in Wahrheit eigentlich sehr unnatürlichen Religion; nach ihnen müssen denn nothwendig Philosophie und Religion zusammenfallen, und zwar so, daß es keine andere Religion gebe, als die Philosophie, diese selbst aber etwas ganz Anderes sei, als was man gewöhnlich so nenne. Es verstehe sich von selbst, daß von einem solchen Standpunkt aus die Offenbarung ganz überflüssig erscheine, da in dem ganzen System keine einzige Stelle sich finde, wo sie nothwendig wäre oder wo sie gar nur Platz finden könnte. Aber in dieser Ansicht liege ein tiefer Grund-Irrthum, der aus einer gänzlichen Verkennung desjenigen hervorgehe, was in der Kette ihrer Entwickelungen das erste Glied bilde, des Bewußtseins nämlich." Bevor wir zur Beleuchtung dessen, was Hr. A. zur Enthüllung dieses πρῶτον ψεῦδος vorbringt, schreiten, glauben wir über das eben Angeführte einige, und zwar folgende, Bemerkungen machen zu müssen. Erstens kann

die Totalität aller Beziehungen des Menschen zu Gott nur mit dem größten Unrechte Religion genannt werden; das erhellet schon aus dem Wenigen, was oben über den Begriff der Religion gesagt wurde; ausführlicher jedoch ist es dargethan in den §§. 6, 7 und 8 der philos. Einl., worauf wir der Kürze wegen verweisen. Zweitens ist gar nicht wahr, oder doch unerweislich, daß der menschliche Geist allein, falls er durch sich selbst zu dem Begriffe der Religion hinkomme, diese auch vollständig aus sich selbst entwickeln könne; es kann ja Beziehungen oder Verhältnisse des Menschen zu Gott geben, die der Mensch aus sich selbst nicht erkennt, was denn eine größere oder geringere Unvollständigkeit seiner Religion zur nothwendigen Folge hat. Eben darum ist es aber auch drittens gar nicht wahr, daß von einem Standpunkte aus, wie der hermesische ist, eine übernatürliche göttliche Offenbarung überflüssig erscheinen müsse. Man sehe zur weitern Orientirung hierüber die §§. 66, 71, 72 und die ganze dritte Untersuchung der philos. Einl., und darin besonders den §. 79. Viertens endlich ist auch gar nicht wahr, daß bei der Annahme einer natürlichen Religion nothwendig Philosophie und Religion zusammenfallen, daß es also keine andere Religion gebe, als die Philosophie, diese selbst aber etwas ganz Anderes sei, als was man gewöhnlich so nenne: nur zum Theile fällt bei jener Annahme die Philosophie mit der Religion zusammen, jenem Theile nämlich nach, welcher die Religion zum Gegenstande hat und daher philosophische Religionslehre genannt wird. Wie es mit dem zweiten Theile der arendt'schen Behauptung steht, ergibt sich, unseres Erachtens, hieraus und aus dem vorhin Gesagten von selbst. Ich müßte jetzt, meinem vorhin geäußerten Vorhaben gemäß, jenes vorgebliche πρῶτον ψεῦδος, so wie alles, was Hr. A. bei dieser Gelegenheit über das Bewußtsein, über Glauben und Theologie sagt, und was dann endlich den Satz begründen soll, daß der theologische Standpunkt des Hermes nicht der katholisch-kirchliche sei,

ausführlich beleuchten; allein ich fühle, nachdem ich die ganze arendt'sche Deduction noch einmal durchgelesen habe, einen solchen Widerwillen gegen diese Arbeit, daß es mir unmöglich ist, mein Vorhaben auszuführen. Auch würde die Geduld der Leser dieser Zeitschrift zu harte Proben dabei zu bestehen haben. Hoffentlich aber wird auch schon das folgende Wenige hinreichen, um dem unbefangenen Wahrheitsfreunde, also gewiß auch Hrn. A., ein Urtheil über die Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit des theologischen Standpunktes des sel. Hermes möglich zu machen.

1) Die Hauptaufgabe, die sich Hermes stellt, und auf deren Lösung sich alle Bestrebungen seines Lebens beziehen, ist, zu untersuchen, ob der Mensch zu einer sichern Entschiedenheit über die Wahrheit des Christenthums gelangen könne. Weil aber in neuern und auch schon in ältern Zeiten bezweifelt oder gar geläugnet worden ist, daß der Mensch je zu einer sichern Entschiedenheit *) über Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt gelangen könne, so ist es ganz natürlich, daß Hermes vor allem Andern diese Behauptung in Untersuchung nimmt, und zu dem Ende, nachdem er den Begriff von Wahrheit aufgestellt und die Wege angegeben hat, in welchen der Mensch zur Entschiedenheit über Wahrheit und Wirklichkeit zu gelangen pflegt, fragt nach der Sicherheit der in diesen Wegen errungenen Entschiedenheit über Wahrheit und Wirklichkeit. Kann ja vor Beantwortung und Bejahung dieser Frage von einer sichern Entschiedenheit des Menschen über die Wahrheit des Christenthums gar nicht die Rede sein. Das Resultat seiner Untersuchung (der ersten der philos. Einl.) ist: es gebe zwei, aber auch nur zwei, Wege, über Wahrheit und Wirklichkeit mit Sicherheit zu entscheiden: das nothwendige Halten der theoretischen und das nothwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft. Ich glaube

*) Wohl gemerkt: zu einer sichern Entschiedenheit ꝛc. Daß der Mensch sich oft im Zustande der Entschiedenheit ꝛc. befinde, wird von Niemanden bezweifelt; wohl aber, ob diese seine Entschiedenheit sicher sei.

nicht befürchten zu dürfen, daß ein vernünftiger Theolog dieser Untersuchung des sel. Hermes oder der Tendenz, die ihn dabei leitete, den Vorwurf der Unkirchlichkeit machen werde *).

2) Hermes fragt dann weiter, ob der Mensch denn auch in einem jener Wege, oder vielleicht in beiden, die sichere Gewißheit von der Existenz und Wahrheit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, wofür unter andern das Christenthum sich ausgibt, gewinnen könne. Da jedoch in neuern Zeiten in Zweifel gezogen worden ist, ob eine sichere Gewißheit vom Dasein Gottes zu erringen sei, so ist es wieder ganz natürlich, daß Hermes vor der Beantwortung jener Frage noch untersucht, ob ein Gott sei und wie derselbe beschaffen sei. Er findet (das ist der Gegenstand und das Resultat der zweiten Untersuchung der phil. Einl.) im Wege der (theoretischen) Vernunft, daß ein Gott, ein Urheber und einmaliger Hervorbringer der veränderlichen Welt sei, und daß dieser Gott (das findet er theils im Wege der theoretischen, theils in dem der praktischen Vernunft) eine unbegreifliche**) Macht, ein unbegreifliches Erkenntniß-Vermögen, eine unbegreifliche freigewollte Güte gegen seine Geschöpfe und eine ihrer innern Natur nach absolut vollkommne Heiligkeit, also auch eine uneingeschränkte Wahrhaftigkeit, besitze; endlich findet er, daß der Mensch, besonders nachdem er auch die ihm von Gott gegebene wohlthätige Bestimmung noch durch die Vernunft erkannt hat, sich von Verehrung, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott durchdrungen und ange-

*) So lange nicht nach bloßem Belieben über Wahrheit und Wirklichkeit entschieden werden soll, darf und kann darüber nur nach Nöthigung entschieden werden, und gerade darin, daß das heut zu Tage nicht zu geschehen pflegt, daß man nämlich im Behaupten und Aburtheilen so willkürlich, ich möchte fast sagen: so gewissenlos, zu Werke geht — gerade darin liegt das Hauptübel des Treibens unserer Zeit auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie.

**) Wohl gemerkt: eine unbegreifliche Macht ꝛc., nicht aber gerade eine unendliche. Vgl. phil. Einl. §§. 68 u. 70.

trieben, ja, verpflichtet fühlen müsse, die Liebe seines Gottes gegen ihn mit kindlicher Gegenliebe zu vergelten. Kurz, er findet, daß im Wege der bloßen, sich selbst überlassenen Vernunft eine Erkenntniß und Verehrung Gottes, mithin eine natürliche Theologie und Religion, an sich wohl möglich sei*); dasselbe, was auch schon der h. Paulus (besonders im 1. Cap. des Briefes an die Römer) und im A. T. der Verfasser des Buches der Weisheit (13. Cap.) andeuten**) — weßwegen ich aber auch hoffe, daß man diese Untersuchung keines unkirchlichen Standpunktes beschuldigen werde. Beifügen muß ich jedoch noch, was übrigens auch schon, wenigstens zum Theile, in der drittvorigen Note angedeutet wurde, daß, nach Hermes' ausdrücklicher Lehre, im Wege der bloßen Vernunft Gott nicht so vollkommen erkannt und verehrt, mithin eine natürliche Theologie und Religion nie so umfassend werden könne, als das im Wege einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung wohl möglich ist; daß aber eben deßwegen auch eine bloß natürliche Theologie und Religion für die Befriedigung der höheren Bedürfnisse des Menschen nicht hinreichen, daß vielmehr bei Weitem für die Mehrzahl der Menschen, vielleicht für alle, eine positive höhere Belehrung ein absolutes Bedürfniß sei. Aber immer ist doch die natürliche Theologie, wie unvollständig sie auch sein mag, noch Theologie, und die natürliche Religion noch Religion. Warum sollten nicht auch Theologie und Religion ihre verschiedenen Grade der Vollständigkeit und Vollkommenheit haben können? Ist das ja doch auch wirklich bei den Menschen und Christen der Fall. Wie mangelhaft, ja, irrig zum Theile sind nicht oft die Begriffe, die der ungebildete Gläu-

*) Ich sage: an sich wohl möglich sei; über das wirkliche Erwerben derselben aber wolle man den §. 66 der phil. Einl. lesen.

**) Vgl. Hermes' christkathol. Dogmatik, I. Bd. §. 3 S. 148—49. Der Verfasser des Buches der Weisheit und der h. Paulus sind also auch „Vertheidiger der so genannten natürlichen, aber in Wahrheit eigentlich sehr unnatürlichen Religion"!

bige von Gott und seinen Beziehungen zu Gott hat: wie unvollständig ist daher nicht seine Theologie *), und wie objectiv unvollkommen muß dann nicht seine Religion sein! Wie erschöpfend sind dagegen des gebildeten Theologen Begriffe von Gott und seinen Beziehungen zu Gott: wie vollkommen und edel kann daher nicht auch seine Religion sein! Man halte hiergegen das, was Hr. A. an verschiedenen Stellen seiner Abhandlung, besonders S. 39 u. 40, sagt, und urtheile selbst, auf wessen Seite die Wahrheit sei.

3) In der dritten Untersuchung der phil. Einl. schreitet Hermes endlich zur Beantwortung seiner Hauptfrage: ob es dem Menschen möglich sei, nach den in der ersten Unters. entwickelten Principien eine sichere Gewißheit von dem Dasein und der Wahrheit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung zu erlangen. Die Antwort fällt bejahend aus: es sei dem Menschen an und für sich möglich, jene Gewißheit im Wege der praktischen Vernunft zu erringen; die praktische Vernunft gebiete ihm, unter Androhung der Strafe der Selbstverwerfung im Falle der Verachtung dieses ihres Gebotes (nöthigt ihn also moralisch), eine Lehre, welche die erforderlichen Requisite in sich vereinigt und sich als eine göttliche ankündigt, wirklich, nachdem ihr übernatürlicher Ursprung außer Zweifel gesetzt sei, als eine göttliche, mithin als eine wahre Lehre anzunehmen und zur Erfüllung seiner Pflichten (gegen Gott und die Menschen) zu benutzen. In der positiven Einleitung weiset Hermes nach, daß die christliche Lehre eine solche, allen jenen Bedingungen entsprechende Lehre sei, und daher von jedem Menschen als göttlich und wahr müsse angenommen und benutzt werden.

Ich glaube wieder nicht, daß der eines unkirchlichen Standpunktes beschuldigt werden könne, welcher jedem Menschen

*) Theologie im weitern Sinne, in dem Sinne nämlich, wo Theologie einen Inbegriff von Erkenntnissen (Lehren) über Gott u. s. w. bezeichnet. Der ungebildete Mensch hat nur eine gemeine Theologie, dagegen der gebildete Theolog eine gelehrte. Vgl. phil. Einl. §. 6. ꝛc.

nachweiset, es sei seine Pflicht, das Christenthum als göttlich und wahr anzunehmen und für die Erreichung seiner erhabenen Bestimmung zu benutzen.

4) Hermes weiset in der posit. Einl. weiter nach, daß Bibel und Tradition die Quellen der geoffenbarten christlichen Lehre seien; und endlich weiset er aus bestimmten Aeußerungen der Bibel so wie aus dem immerwährenden Glauben der überwiegenden Mehrheit der Christen nach, daß der Urheber des Christenthums eine sichtbare Kirche und in dieser Kirche ein unfehlbares Lehramt gegründet habe, dessen Vorträgen und Erklärungen über seine Lehre alle Gläubigen sich unbedingt und ohne Rückhalt zu unterwerfen verpflichtet seien. Ich meine, dieser Standpunkt, worauf Hermes alle Menschen so sehnlichst zu sehen wünschte, sei so offenbar kirchlich, daß jedes weitere Wort dafür als unnütze Verschwendung der Rede erachtet werden müßte.

Aber Hr. A. will in der Vorrede zur phil. Einl. eine Aeußerung entdeckt haben, woraus die Unkirchlichkeit des theologischen Standpunktes des sel. Hermes ohne Weiteres erhellen soll. Was man doch nicht schon alles in dieser Vorrede entdeckt hat! Man hat darin den Pelagianismus, den Rationalismus, den Skeptizismus, und weiß Gott, was mehr, entdeckt; und, wahrlich! es sollte uns nach diesen Proben von Entdeckungsgabe unserer Zeitgenossen nicht sonderlich befremden, wenn noch einmal einer der Glücklichen unter ihnen den Mahumetanismus darin entdeckte! Es würde zu viel Raum wegnehmen, wenn ich aus der Abhandlung den Passus, worin Hr. A. seine Entdeckung mittheilt, hieher setzen und ausführlich beleuchten wollte; es wird aber auch schon eine einfache Darlegung des Sinnes der in der Vorrede zur philos. Einl. befindlichen Stelle, die Hr. A. ohne Zweifel im Auge hat, hinreichen, um jene Entdeckung in ihrem wahren Werthe zu zeigen. Jedoch werde ich, des Zusammenhanges wegen, noch manches Andere mit einflechten, was hoffentlich nicht als ungehörig an dieser Stelle oder gar als unnütz erscheinen wird.

Hermes erzählt im ersten Theile jener Vorrede, wie, nachdem er mit seinen Studien über die Jahre des Einsammelns hinausgekommen und über das, was er eingesammelt, zu reflectiren angefangen habe, wie ihn da vor allen und fast einzig die Ideen: Gott — Offenbarung — und ewiges Leben ergriffen und gefesselt; wie aber zugleich auch eine Menge Fragen und Zweifel darüber in ihm entstanden sei, die er zwar alle zu beantworten gewußt, worüber er sich jedoch bei näherer Erwägung habe gestehen müssen, daß er keine einzige von ihnen beantworten könne; wie er nun zwar gemeint habe, über so wichtige Grundlehren der Theologie sich aus theologischen Büchern belehren, oder von Andern, was er nicht wisse, erfragen zu können; aber wie bestürzt er geworden sei, als er gefunden, daß das, was er frage, in den theologischen Büchern entweder gar nicht berührt oder doch als schon bekannt vorausgesetzt werde, und als auch sein Herumfragen bei Andern ihm kein erfreulicheres und wohl oft ein noch niederschlagenderes Resultat gegeben habe, wie er da traurig, aber nicht verzweifelnd in sich selbst zurückgekehrt sei, fest entschlossen, zu studiren und nicht zu ruhen, bis er eine Antwort auf seine Fragen, die ihn überzeuge, gefunden, und wenn auch sein ganzes Leben darüber vergehen sollte. „Ich fing an" — sagte er hierauf, und eben das ist die in Frage stehende Stelle — „zu studiren mit dem Vorsatze, alles, was ich wußte, nur in so fern als mein Wissen gelten zu lassen, als ich es von nun an selbst finden würde, und setzte, um sicher zu gehen, späterhin noch hinzu: nicht als gefunden gelten zu lassen, als was ich nicht läugnen könnte." Es fragt sich, ob diese Aeußerung des sel. Hermes einen so unumstößlichen Beweis für die Unkirchlichkeit seines theologischen Standpunktes, wie Hr. A. meint, an die Hand gebe. Ich antworte:

Das ist freilich wahr, daß, wer (wie Hermes) an dem Dasein Gottes ernstlich zweifelt, oder doch Fragen darüber hat, deren Beantwortung für ihn Bedürfniß ist, auch noch

nicht fest an eine göttliche Offenbarung glaubt und also auch gewiß noch nicht fest auf dem Grunde und Boden der Kirche steht; aber das ist auch wahr, daß, wenn ihm dieses möglich und wirklich werden soll, seine Zweifel gelöset, seine Fragen beantwortet werden müssen. Oder soll er vielleicht seine Zweifel ungelöset, seine Fragen unbeantwortet lassen und doch fest an Gott, an eine göttliche Offenbarung u. s. w. glauben? Das ist dem Menschen physisch und moralisch unmöglich. Es ist daher einem Manne, der, wie Hermes, am Dasein Gottes zweifelt, Bedürfniß, vor Allem hierüber ins Reine zu kommen. Wer soll ihm denn nun aber seine Zweifel lösen, seine Fragen beantworten? Die göttliche Offenbarung oder die Kirche? Allein unmöglich kann der Mensch eine Belehrung über das Dasein Gottes mit Ueberzeugung von einer vorgeblich göttlichen Offenbarung oder von der Kirche als einem vorgeblich göttlichen Institute annehmen, so lange er noch ernstlich an dem Dasein Gottes selbst zweifelt. Dann aber bleibt ja kein anderes Mittel, seine Zweifel ꝛc. zu lösen, übrig, als die Philosophie. Zu diesem Mittel nun nimmt Hermes seine Zuflucht, und da er sich überzeugt, daß die gewöhnlichen, von den Philosophen eingeschlagenen, Wege nicht zu dem von ihm so sehr ersehnten Ziele führen, d. h. hier zunächst: keine unwiderrufliche Ueberzeugung von dem Dasein Gottes gewähren, so beschließt er (was ist natürlicher!), einen eigenen Weg einzuschlagen, also selbst zu philosophiren, und all sein bisher erworbenes Wissen über Gott (und also auch über göttliche Offenbarung überhaupt) nur in so fern als sein Wissen gelten zu lassen, als er es von nun an selbst finden würde. Und welchen Weg schlägt er selbst ein? Den natürlichsten, darum aber auch richtigsten unter allen, ja, einzig rechten: er erforscht das menschliche Wahrheitsvermögen, bestimmt dessen Umfang und Gränzen, und untersucht dann, ob die Ideen, die so ganz seine Seele erfüllen, innerhalb des Gebietes dieses Wahrheitsvermögens liegen; — d. h.: er schlägt den oben beschriebenen Weg, um

zu seinem Ziele zu gelangen, ein. Und in diesem Wege gelangt er wirklich zu dem so heiß ersehnten Ziele: er erringt die feste Ueberzeugung, daß ein Gott sei, daß eine übernatürliche göttliche Offenbarung möglich und das Christenthum wirklich eine solche sei. Man hat es Hermes höchlich verübelt, daß er die Menschen in diesem philosophischen Wege oder, w. d. i., im Wege der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit des Christenthums führen wolle, und hat behauptet, daß auf solche Weise dem Christenthum seine göttliche Basis entzogen und dafür eine menschliche substituirt werde. Allein ich möchte doch wissen, in welchem anderen gerechten Wege wir Menschen zur Annahme des Christenthums sollten gelangen können. Wir Menschen sind doch Vernunftwesen, und als solche müssen wir, wollen wir diesen Namen nicht mit Unrecht führen, bei der Entscheidung über Wahrheit und Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung von unserer Vernunft Gebrauch machen. Man nennt schon den einen unvernünftigen Menschen, der bei Entscheidung über Wahrheit und Wirklichkeit einer minder wichtigen Sache seine Vernunft nicht gebraucht; und wir sollten nicht unvernünftig genannt zu werden verdienen, wenn wir bei der Entscheidung über Wahrheit und Wirklichkeit einer weit wichtigern Sache, nämlich einer übernatürlich göttlichen Offenbarung, unsere Vernunft nicht gebrauchten! Ja, hat man gesagt, wir müßten allerdings in dieser Angelegenheit unsere Vernunft gebrauchen, aber nur in so weit, daß wir mit derselben die Offenbarung vernähmen, an- und in uns aufnähmen. Allein wenn wir von unserer Vernunft keinen weitern Gebrauch, als diesen, machen dürften, so würde die Absurdität folgen, daß wir alles, was uns als göttliche Offenbarung vorgegeben würde, sofort auch als solche annehmen müßten. Nun hat man freilich hierauf erwidert: so sei die Sache nicht zu verstehen; man sage gar nicht, daß alles, was als göttliche Offenbarung vorgegeben werde, sofort auch als solche müsse angenommen werden; man müsse sich freilich vor der

Annahme einer Offenbarung von ihrer wirklichen Göttlichkeit versichern; nur dürfe das nicht im philosophischen Wege geschehen. Allein recht betrachtet ist das wesentlich gerade dasselbe, was auch Hermes will, wie verschieden Beides den Worten nach zu sein scheint. Auch Hermes lehrt, man müsse sich von der Göttlichkeit und Wahrheit einer Offenbarung, die als eine göttliche vorgegeben wird und von uns angenommen werden soll, überzeugen; um aber sich davon überzeugen zu können, müsse der Mensch ein Vermögen haben, womit, und dieses Vermögen müsse Gesetze haben, wonach er über die Göttlichkeit und Wahrheit einer vorgegebenen Offenbarung entscheiden könne, oder, w. d. i., müsse der Mensch den Weg der Philosophie gehen. Sage man, was man wolle, einen andern Weg, zum Ziele zu gelangen, gibt es für uns Menschen nun einmal nicht. Jeder vernünftige Mensch geht denn auch diesen Weg bei Entscheidung über Wahrheit überhaupt und einer göttlichen Offenbarung insbesondere. Das Einzige, worin der Weg, den Hermes zeigt, sich unterscheidet, ist, daß derselbe wissenschaftlich ausgebildet ist; das aber ist es auch gerade, was man so sehr daran apprehendirt. Wäre die Wissenschaftlichkeit davon ausgeschlossen, unstreitig würde man dann nichts oder nur wenig an demselben auszusetzen wissen. Es erinnert mich dies unwillkürlich an jenen Mann, der mit dem Beweise des heil. Anselmus für das Dasein Gottes so ziemlich zufrieden war, aber das höchlich mißbilligte, daß derselbe in die Form eines Syllogismus geschlagen sei! — Uebrigens irrt man sehr, wenn man meint, auf solche Weise werde dem Christenthum seine göttliche Basis entzogen und dafür eine menschliche substituirt. Das Christenthum bleibt, wenn es einmal göttlich ist, immer göttlich, also auf seinem göttlichen Fundamente beruhen, und es bleibt immer wahr, weil es göttlich ist, d. h., weil es den in seinen Mittheilungen an die Menschen ohne Einschränkung wahrhaften Gott zum Urheber hat. Allein eben dieses, daß das Christen-

thum Gott zu seinem Urheber hat, muß doch von uns Menschen mit Gewißheit erkannt werden können, und womit anders, als mit der Vernunft, dem einzigen Geistesvermögen, welches uns Wahrheit und Wirklichkeit verbürgt, also im philosophischen Wege? Wenn nun Jemand (wie Hermes) diesen Weg wissenschaftlich zeigt, wenn er in diesem Wege nachweiset, daß das Christenthum Gott zum Urheber habe, und daher alle seine Lehren, auch die unbegreiflichen, auf die Autorität Gottes hin als wahr angenommen (geglaubt) und zur Heilswirkung benutzt werden müssen: wie kann da gesagt werden, es werde dem Christenthum seine göttliche Basis entzogen und dafür eine menschliche substituirt? . . . . . Es ist oben bereits erinnert worden, daß Hermes, nachdem er nachgewiesen hat, daß das Christenthum göttlich und in Bibel und Tradition enthalten sei, eben aus diesen seinen Quellen den Beweis führt, daß der Stifter desselben eine Kirche und in dieser Kirche ein unfehlbares Lehramt gegründet habe, dessen Vorträgen und Erklärungen über die christliche Lehre alle Gläubigen sich unbedingt und ohne Rückhalt zu unterwerfen verpflichtet seien; daß also der theologische Standpunkt des sel. Hermes gewiß nicht unkirchlich könne genannt werden. Es ist daher wohl nur Mißverstand, wenn Hr. A. meint, Hermes wolle die einzelnen, in Bibel und Tradition enthaltenen und von der Kirche zu glauben vorgestellten Lehren nicht eher glauben, als bis er sie selbst, also durch die bloße Vernunft, gefunden, oder — wie Hr. A. sich früher auszudrücken beliebte — bis er die katholisch kirchliche Lehre im Lichte des Kritizismus aufgefaßt und ihre Dogmen mit seinen Placiten unterstützt habe. Wenn Hermes in der oben aus der Vorrede citirten Stelle, woraus Hr. A. das mit aller Zuversicht entnehmen zu müssen glaubt, sagt, er habe beschlossen, all sein bisheriges Wissen nur in so fern als sein Wissen gelten zu lassen, als er es von nun

an selbst finden würde: so bezieht sich das nicht auf jene christlichen Lehren, sondern nur auf die Grundlehren der Theologie (auf die Ideen: Gott, Offenbarung und ewiges Leben), also auf jene Lehren, worüber eben eine Menge Zweifel und Fragen in ihm entstanden war; und er hatte diesen Beschluß deßwegen gefaßt, weil er überzeugt war, daß in allen bisher eingeschlagenen Wegen seine Zweifel nicht zu lösen, seine Fragen nicht zu beantworten seien. Nein, Hermes ist so wenig jener Ansicht, die ihm Hr. A. unterschiebt, daß er sie vielmehr ausdrücklich verwirft. Er lehrt unumwunden, daß, sobald der Beweis für das Dasein eines unfehlbaren Lehramtes in der christlichen Kirche geliefert sei, alle Vorträge und Erklärungen über die von Christus geoffenbarten Lehren, die von diesem Lehramte ausgehen, für wahr angenommen und fest geglaubt werden müssen, eben weil sie von diesem Lehramte ausgehen, und nicht, weil jene Lehren im Wege philosophischer Speculation zu erreichen sind. Aber — eben darin, daß Hermes einen Beweis für das Dasein eines solchen Lehramtes in der Kirche (einer solchen Autorität) fordert und auch führt, eben darin will Hr. A. den schlagendsten Beweis für die Unkirchlichkeit seines theologischen Standpunktes gefunden haben. „Nun sagt man zwar" — sind des Hrn. A. Worte S. 62 u. 63 —, „Hermes, weit entfernt, die Autorität der Kirche zu verwerfen, suche vielmehr sie zu rechtfertigen, zu begründen, als wahr zu erweisen." (Welche Zusammenstellung: eine Autorität rechtfertigen, begründen und gar als wahr erweisen!!) „Das ist aber nur scheinbar wahr und im Grunde unwahr. Denn indem er beweisen will, daß man Recht habe, der kirchlichen Autorität zu glauben" (Hermes soll beweisen wollen, daß man Recht habe, der kirchlichen Autorität zu glauben! Wo beweiset er das?), „glaubt er ihr selbst schon nicht mehr; denn er glaubt ihr ja nicht mehr ohne Beweis *).

*) In ähnlicher Weise hat einst Jemand den Carteſius des Atheismus beschuldigt, weil derselbe bewies, daß ein Gott sei! Man sehe

Und dieser Beweis, der ja so die Autorität einer Autorität bestimmen soll, stellt den, der ihn führt, nothwendig über die Kirche *), und kann das je der Standpunkt eines katholischen Theologen sein?" Also weil Hermes aus Aeußerungen Jesu und seiner Apostel, so wie aus dem immerwährenden Glauben der überwiegenden Mehrheit der Christen den Beweis führt, daß in der von Christus gestifteten Kirche ein unfehlbares Lehramt (also eine Autorität) sich befindet, dessen Aussprüchen jeder Gläubige sich unbedingt und ohne Rückhalt zu unterwerfen verpflichtet sei: darum ist sein Standpunkt nicht der Standpunkt eines katholischen Theologen ?????? Ich muß es bei diesen Fragezeichen bewenden lassen; denn wollte ich die Fragen selbst hieher setzen, ich würde, das befürchte ich, der Versuchung zu bitterer Ironie, die ich in mir fühle, welcher ich aber nicht gern unterliegen möchte, kaum widerstehen können.

Das Resultat alles Bisherigen ist, daß nach unserer innigsten Ueberzeugung der theologische Standpunkt des sel. Hermes durchaus den Charakter der Kirchlichkeit habe, und auch so lange behalten werde, bis Hr. Arendt, oder wer sonst immer, das Gegentheil haltbarer und bündiger, als bisher geschehen, dargethan haben wird.

J. J. Rosenbaum.

Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie. Von D. F. A. Staudenmaier. Recensirt von Biunde.

(Schluß.)

Das zweite Hauptstück handelt §. 207—274 vom religiösen Leben außerhalb der Offenbarung. Zuerst ist Rede von der Entstehung des Bösen und der Schuld, wobei dann

den „Zusatz" zu den „Blättern zur Orientirung in Sachen des Hermesianismus."

*) In ähnlicher Weise könnte man sagen, daß der, welcher das Dasein Gottes beweiset, sich über Gott stelle!

eine anfängliche Unschuld in unserm Geschlechte §. 214 so behauptet wird: „sie ist die nothwendige Voraussetzung alles wahren und göttlichen Lebens, war der Anfang in der Geschichte der Menschheit." Man sieht gar nicht, ob das aus der Offenbarung erkannt oder ob es errathen werde. Der Verf. hat in der Erklärung des Heidenthums und aller Religion außer dem Gebiete der Offenbarung §. 219 sich gehütet vor der pantheistischen Vorstellung, zu welcher in dieser Partie viele Hegelianer hinübergeneigt: daß alles religiöse Leben eine gleich nothwendige Stufe in der Entwickelung des Lebens im All bilde; er schließt sich dann der Ansicht an, die in Creuzer's Symbolik festgehalten ward, daß alle späteren Religionen in der Ur-Religion unseres Geschlechtes ihren Anfang gehabt. Wir finden es nicht sehr wichtig, diesen Theil in Einzelnheiten zu beurtheilen, und überlassen es dem Leser, sich mit dem theils psychologischen, theils historischen Versuche dieser Erklärung bekannt zu machen, worin er übrigens unzählige Male auf solche Stellen stoßen wird, die auch anderswo zu lesen sind, obgleich sie nicht citirte zu sein scheinen. Uebrigens wird darin gehandelt zuerst von der Abwesenheit der Idee von Gott im thierähnlichen Zustande, z. B. bei den Eskimos, dann von der Zauberei und Magie, dem Fetischismus, dem Thier-, Licht- und Todtendienste, dem Cultus des Heidenthums; dann kommt die Religion der Chinesen, der Foe- und Buddha-Verehrer, der Indier (wobei aus bekannten Gründen länger verweilt wird), der Perser, Griechen, Römer. In Allem soll der Zweck herrschen, „im Ganzen den Weg zu bezeichnen, den die Religion in der Welt nahm, nachdem der Geist, von Gott abgefallen, es versuchte, ohne Offenbarung sein Göttliches zu finden." Es ist wesentlich nur eine Erzählung, was hier unter der Rubrik Religions-Philosophie, zweites Hauptstück, in der so genannten speculativen Theologie vorgetragen wird, wobei es dem Verf. lästig sein müßte, anzugeben, wie dabei der Inhalt sich selbst fortbe-

wegt habe. Uebrigens ist die ganze Stellung des Artikels beim Verf. unwissenschaftlich gewählt; — wenn er das Heidenthum u. s. w. als Richtungen des religiösen Geistes erklären und würdigen wollte, die zwar von anfänglicher Offenbarung ausgegangen, aber zu Irrgängen geworden, dann konnte die Erklärung wissenschaftlich und mit Nutzen und mit mehr Sicherheit nur nach der Theorie der Offenbarung vorgetragen werden; zuerst mußte die positive Ur-Religion vorgewiesen und in ihrem geschichtlichen Verlaufe vorgelegt werden; dadurch wäre allein ein sicherer Erklärungsgrund gewonnen mit einem Maßstabe der Würdigung, während nun entweder alle innere Haltung der Erklärung fehlen oder die Theorie der Offenbarung vorausgesetzt werden mußte.

Von §. 274 bis 535 wird die zweite Abtheilung überschrieben: Philosophie der Offenbarung. Der Verf. will handeln von der Offenbarung in der Geschichte, im Besondern in außerordentlichen Thaten und Handlungen Gottes. §. 281 heißt es: „Es wird eine Offenbarung eintreten müssen, die der Mensch nicht abläugnen kann;" warum? Weil der Mensch nach §. 280 alle andere Offenbarung abläugnen kann, namentlich die in der Natur, im Geiste und in der Wissenschaft, deßhalb wird eine Offenbarung eintreten müssen, die der Mensch nicht abläugnen kann! Ist denn nicht auch jede Offenbarung in außerordentlichen Thaten Gottes geläugnet worden?

§. 282—287 wird ein willkürlich gemodelter philosophischer Rationalismus (lies: Idealismus) lächerlich gemacht; vielleicht soll dies ein stringenter Beweis sein, daß es eine göttliche Offenbarung gebe. §. 287—290 wird aus der Persönlichkeit Gottes und seinem physischen und moralischen Verhältnisse zur Welt gefolgert, wie Gott sich in geschichtlichen Erscheinungen offenbare; — sonderbar, da ja jene Persönlichkeit und dieses Verhältniß aus der Offenbarung selbst erst bekannt werden sollen. Die Theologie wird nun

§. 294 wesentlich die Wissenschaft jener Geschichte der Offenbarung in außerordentlichen Thaten. Erst §. 298 wird en gros etwas gesagt von der Möglichkeit der Offenbarung Gottes, bei welcher Gelegenheit der Deismus zurecht gewiesen wird; hier läuft nun die unerweisliche und falsche Vorstellung unter, daß Gott selbst der Hauptzweck der Schöpfung sei; — die Glückseligkeit seiner Geschöpfe, namentlich der vernünftigen, ist solcher Zweck; ferner: daß die Allgegenwart Gottes, wissenschaftlich betrachtet, nur die Allwirksamkeit sei; da die Wissenschaft gewiß Wahrheit haben soll, so wäre also in Wahrheit die (substantielle) Allgegenwart die Allwirksamkeit, und umgekehrt! Und woher mag der Verf. hier von diesen Eigenschaften nur irgend wissen, um damit Deismus und Fatalismus zu bekämpfen?

Nach §. 304 soll es keine allgemeine Merkmale, Kennzeichen der Offenbarung geben, woran die Offenbarung in jedem Falle, zu allen Zeiten erkennbar wäre, weil die Offenbarung sich zu verschiedentlich gestalte. Allein wie verschieden sich dieselbe auch gestalten mag, so ist es doch möglich und selbst nothwendig, daß sie überall einigen allgemeinen Anforderungen entspreche, woran sie erkennbar bleibt. Das Argument lautet gerade so, als wenn Jemand sagte: Die Menschen sind gar verschieden, daher gibt es kein allgemeines Kennzeichen der Menschheit. — Nach §. 305 soll aber wieder Beförderung der Wahrheit und Sittlichkeit aller Offenbarung eigen sein müssen, wie sie sich auch sonst gestalten sollte, und deßhalb soll doch nicht ein absoluter Mangel an gültigen positiven Kriterien herrschen; es wird hier indessen nicht klar, ob Beförderung der Wahrheit und Sittlichkeit schon an sich solches Kriterium sein solle. §. 306 ist Rede davon, daß die mitgetheilten Lehren sich als Offenbarungen ankündigen und durch Wunder bestätigen müssen, ohne daß dies jedoch bewiesen würde.

Nun entsteht §. 308 die Frage, in welchem Verhältnisse das positive Moment der Offenbarung zur Vernunft und Wissenschaft stehe. Damit kommt der Verf. zu dem Streite des Rationalismus und Supranaturalismus, die beide leicht beseitigt werden, nachdem er solche Begriffe von ihnen aufgestellt, welche das leicht machten. So z. B. soll der Rationalismus nur das logisch Nothwendige gelten lassen. Weil der Verf. nach §. 315 zu jener dritten Partei gehört, welche den positiven Glauben zum Wissen erheben will, so sieht man leicht, daß ihm auch der Supranaturalismus nicht genügen konnte, der so etwas für „eitles Bemühen" hält. Natürlich mußten dem Verf. dabei die Mysterien des Christenthums im Wege stehen; allein derselbe weiß nach §. 318 diese so zu lüften, „daß das Geheimnißvolle das Offenbare, das Dunkle das Klare wird; das Mysteriöse ist die Vernunft selbst in ihrer göttlichen Tiefe und Höhe, und enthält an uns die ewige Aufforderung, es zu erkennen, zu begreifen." Wenn nun Jemand dagegen bemerkte, daß das Mysteriöse dadurch nicht begriffen und zum Inhalte des Wissens werde, daß es solche unlösliche Aufgabe stellt — was gewiß wahr ist —, dann wüßten wir nicht mehr, wie der Verf. sich aus diesem offenbarsten aller Widersprüche retten wollte. In der Dogmatik werden wir sehen, wie freilich hier und da das Mysterium aufgedeckt, meistens aber so wenig ins Wissen verklärt wird, daß die ganze Vorstellbarkeit nicht von fern zur Erwähnung kommt, und selbst von Aussöhnung des anscheinenden Widerspruches mit der Vernunft nicht eine Spur zu finden ist.

Die göttlichen Formen der göttlichen Offenbarung sind nach §. 325 Inspiration und Wunder, jene als gehend an den innern Sinn, diese an den äußern. Woran sie nun mit Sicherheit erkannt werden können, wie man bloße Visionen der Somnambuls und nervenschwacher Mystiker von göttlichen Eingebungen (nach dem Verf. Inspirationen) und

wie man Wunder von bloß unerklärten und uns unerklärlichen natürlichen Erscheinungen in der Natur sicher unterscheiden könne, davon kommt in dem langen Gerede über sie §. 325—354 nichts vor, außer daß §. 350 gesagt wird, daß die Nothwendigkeit der Annahme göttlicher Causalität und die klare Beziehung auf den göttlichen Zweck des menschlichen Lebens dafür ein Kriterium bilde; — das Erstere ist nun zwar allein vollkommen zureichend, und das Zweite dafür höchstens bedingend; allein wovon hängt denn die Nothwendigkeit der Annahme göttlicher Causalität in Betreff angeblicher oder wirklicher Eingebungen und Wunder ab? Die Frage ist also noch unverändert dieselbe. Wußte denn der Verf. nichts davon, daß in der gelehrten Welt gerade diese Erkennbarkeit der göttlichen Causalität vielfach bestritten wurde? Die Wunder zieht übrigens der Verf. nur als Formen göttlicher Offenbarungen oder als Arten derselben oder als Offenbarungen selbst, nicht als Erweismittel der Göttlichkeit einer Offenbarung in Betracht, was gänzlich schief ist; und diesen Mißgriff konnte er unmöglich dadurch heben, daß er den Begriff der Inspiration mit dem der Offenbarung selbst verwechselte.

§. 355—474 trägt der Verf. die biblische Geschichte des A. T. vor, und handelt dann §. 475 — 535, nach der Ueberschrift, von der Schrift und Tradition, von der Kritik und Exegetik; doch wird sofort mit der Lehre von der Schrift und Tradition die von der Kirche und vom Canon verknüpft.

Von §. 476 an spricht der Verf. über das Verhältniß der Schrift zur Tradition. Da begegnet uns nun im Anfange die längst bekannte Wahrheit, daß die christliche Lehre ursprünglich nicht durch Schrift, sondern durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden sei, und „daß die christliche Gemeinde sich im Glauben schon vielfach befestigt, ehe — lange nach dem Tode Jesu — die geschriebenen Evangelien

erschienen und einige wenige Apostel ihre Briefe an verschiedene Orte hin entsandten." Indessen so sehr lange war die Stiftung christlicher Gemeinden dem Erscheinen der neutestamentalischen Schriften nicht vorangegangen, als der Verf. es darzustellen scheint, weil dieselben Männer diese Schriften verfaßten, welche die Gemeinden gestiftet. Nun aber stoßen wir sofort auf eine nie erhörte, grundfalsche und gewiß antichristliche, weil antibiblische, Lehre; es heißt: „Selbst Paulus, von dem wir die meisten Briefe haben, verdankte sein christliches Wissen allein dieser Tradition, weil er nicht ein unmittelbarer Schüler von Christus war." Hat denn der Herr Professor den Brief dieses Apostels an die Galater nicht gelesen? In diesem sagt Paulus von sich selbst, und zwar gegen dieselbe Art der Zurücksetzung, womit St. den Apostel behandelt (Cap. I. V. 1), „er sei Apostel nicht von Diesem oder Jenem, noch von irgend einem Menschen (berufen), sondern von Christus selbst"; und V. 12: „denn nicht von Menschen habe ich das Evangelium" — mein christliches Wissen — „empfangen, auch habe ich es nicht angelernt, sondern durch Christi Offenbarung habe ich es empfangen"; — und dann weiset er V. 13—16 auf die von ihm so oft und so gern berührte Geschichte seiner Berufung durch Christus hin. Wenn der Hr. Prof. davon nichts wußte, wenn er also ein System der Theologie schreiben will, ohne einmal zu wissen, was die Bibel so ausdrücklich lehrt, oder, falls er dies wußte, wenn er gar den Apostel ihm ins Angesicht Lügen strafen will, dann ist dieses Eine vollkommen zureichend für Jedermann und nicht bloß für die Congregation des Inder und den Papst, das ganze Buch zu condemniren. — Vielleicht kam St. in dieser Lehre über die Tradition zu solchem und mehrfachem Versehen, weil der Protestant Rosenkranz aus bekannten Gründen gerade über die Tradition (und Kirche) keinen Leitfaden darbot; denn im Uebrigen erscheint der Vortrag St's. als ein wortgetreues Nachbeten des Rosenkranzes.

Unrichtig ist dann auch, was §. 478 als das erste Verhältniß der Schrift zum lebendigen Worte angegeben wird, mindestens in dem Sinne, worin St. es nimmt: „Die Schrift ist aus der Tradition, nicht die Tradition aus der Schrift." Die Schrift ist vielmehr selbst als Tradition, als eine schriftliche Tradition zu betrachten; ihre Mittheilungen sind nicht aus mündlichen Berichten von den Verfassern entnommen, sondern sie sind Ausdrücke des von den Verfassern unmittelbar Erfahrenen; dies gilt von allen Schriften des N. T., die Briefe Pauli nicht ausgenommen. Wir bekommen die Schrift freilich durch Tradition, aber sie ist nicht aus ihr entstanden. So falsch, wie die genannten Sätze, so ungenau sind nun die übrigen wenigen Sätze über die Tradition, und so fragmentarisch und unbegründet ist die Lehre von der Kirche, §. 483—90, welche auf etwa 3 Seiten vorgetragen wird. Mit keiner Sylbe wird aus den Erkenntnißquellen des Christenthums nachgewiesen, daß Christus eine Kirche als sichtbare Kirche gestiftet habe, noch weniger, daß er ihr Unfehlbarkeit verliehen habe, oder soll das die Nachweise sein, wenn St. asserirt, ohne einen Beweis zu liefern für die Wahrheit des Vordersatzes und ohne die Consequenz des Nachsatzes hervorzuheben: „Da der göttliche Geist die Gläubigen zu einer großen Gemeinschaft und zu einem Gesammtleben, welches die Kirche ist, nicht nur vereinigt, sondern zugleich auch die Seele und der Geist der Kirche ist, so ist er in ihr das belebende Princip der Wahrheit"?

Nachdem §. 490—3 Einiges über den Canon gesagt ist, wird §. 494 referirt: „Um die richtige Auslegung der so gesammelten Schriften zu sichern, wurde vom Stifter der Kirche der Episcopat und in diesem das ununterbrochene Lehramt eingesetzt, diesem aber der heilige Geist gegeben." — Von der Unfehlbarkeit im Lehramte wird nichts gesagt: vielleicht schien dieses nicht nothwendig nach dem letzten Sätzchen, was freilich auch nicht bewiesen wird; allein davon abgesehen, wie konnte denn deßhalb vom Stifter der Kirche der

Episcopat eingesetzt werden, damit die richtige Auslegung der so spät entstandenen und so gesammelten Schriften gesichert würde, wenn diese Schriften noch gar nicht da waren bei der Anordnung des Episcopates?

„Der Episcopat ist nur Einer," heißt es §. 495: „Diese Einheit stellt sich auf sichtbare Weise dar in der aufsteigenden Hierarchie, die mit dem Einen sichtbaren Oberhaupte schließt, welches der Eine bleibende Mittelpunkt" (Höhepunkt?) „der Einheit der Gläubigen ist; — dieses Oberhaupt ist der Papst; doch ist es das Concilium, auf welchem der Geist Gottes eigentlich ruht."

Jeder sieht, daß diese Sätzchen zu unzähligen Ausstellungen Anlaß geben, obgleich sie spielend und als sich von selbst verstehend hingeworfen werden; wir wollen nur einzelne Punkte andeuten. Daß Christus eine Hierarchie in der Kirche gründete mit Abstufungen der Autorität der Glieder — Priester, Bischöfe, Erzbischöfe, Päpste —, das ist so oft bestritten, daß man in einem Systeme der Theologie unmöglich sich darauf beschränken darf, solches zu asseriren, ohne Gründe anzugeben, und doch sollen mit jenen Sätzchen alle die wichtigen Fragen beseitigt sein, in deren Beantwortung die Gelehrten aller Confessionen von je her so viele Mühe verwendet haben! Das Concilium soll es sein, worauf eigentlich der Geist Gottes ruhet; woher weiß der Herr Verfasser das denn? Das ist ja inconsequent und zugleich unrichtig gedacht; denn auf dem Episcopate in seiner Totalität ruhet eigentlich der heilige Geist, und auf dem Concilium nur, in so weit der Episcopat in seiner Totalität auf demselben erscheint; sonst wäre ja der h. Geist ohne bleibende Concilien nicht bleibend und eigentlich in der Kirche.

Dann kommt der Verf. zur Kritik und Exegetik, §. 497. Was über die Kritik auf beiläufig sechs Seiten gesagt wird, beschränkt sich, wie dies bei so engem Raume nicht anders zu erwarten stand, auf Definitionen, allgemeine Andeutungen und die Angabe der nächsten und ganz allgemeinen Ge-

setze der Kritik, die man mit viel mehr Vollständigkeit in den gewöhnlichen Handbüchern der Logik wiederfinden kann; der Verf. hat diese ignorirt, und statt dessen seine Aphorismen aus dem rosenkranz'schen Opus entnommen, das er in gedrängter Kürze wiedergibt, ohne es hier und bei allen folgenden Gelegenheiten auch nur zu nennen; vielleicht hält er sich dabei dadurch entschuldigt, daß er auf dieses Opus in der Vorrede hingewiesen.

Rosenkranz hatte S. 120 geschrieben: „Die Regeln, nach welchen die Thätigkeit des Kritikers verfahren muß, sind sehr einfach und haben sich immer bewährt. a. Diejenige Lesart muß für die ursprünglichere gelten, aus welcher die andern Lesarten abgeleitet werden können; b. in der Wahl zwischen mehren Lesarten hat die schwerere vor der leichtern den Vorzug, weil der Abschreiber häufig unwillkürlich sein Verständniß für das ursprüngliche Wort setzte; die kürzere Lesart muß vor der längern, die sinnreichere vor der flachern, die populäre vor der gelehrten und künstlichen, die eigenthümliche vor der allgemeinen u. s. f. den Vorzug haben. Wo der Text dennoch corrupt und sinnlos ist, da muß c. zur Conjectur fortgegangen werden. Die Anwendung der Regeln verlangt einen Genius, dessen divinatorisches Talent sich absolut in die Vergangenheit zurück versetzen kann; er muß damit Kälte des Verstandes vereinigen."

Staudenmaier schreibt §. 111: „Die besondern Regeln hierbei sind die längst gewöhnlichen (!), und zwar werden sie so ausgesprochen: 1) Jene Lesart, aus welcher die andern abgeleitet werden können, ist für die ursprünglichere anzusehen; 2) bei mehren ziemlich gleichbedeutenden Lesarten ist die schwerere vorzuziehen, weil beim Abschreiben die leichtere zum Behufe der Erklärung gewählt wurde; — eben so hat die kürzere vor der längern, die einfache vor der künstlichen, die prägnante vor der flachen, die individuelle, eigenthümliche vor der mehr allgemeinen den Vorrang; 3) da, wo der Text corrupt ist und keinen guten Sinn gibt, ... soll und kann die Conjectur ihre Rolle spielen. Zu Allem aber wird ein scharfer, kalter Verstand, ein eigenes Talent der Divination erfordert."

Auf diese wenigen Regeln, die mitunter noch mancher Berichtigung fähig sind, obwohl sie nur abschriftlich oder gar in Stereotyp mitgetheilt sind, beschränkt sich der Hauptinhalt der Kritik beim Verf. Die biblische Kritik aber, welche doch allein im Plane des Verf. liegen konnte, hätte doch mindestens die Geschichte des biblischen Textes, die Entstehung, das

Zeitalter der Entstehung, den Werth der alten Uebersetzungen für die Kritik des Textes, die wichtigern Codices und alle bedeutendern Versuche vorführen und würdigen müssen, wodurch man den ursprünglichen Text herzustellen bemüht war; und wenn denn auch Staudenmaier diese Dinge nicht aus seinem Rosenkranz entnehmen konnte, dann standen ihm für Excerpte und recht gelehrte Excerpte manche andere Werke, z. B. Hug's Einleitung ins N. T., zu Gebote; allein von allem dem, was die biblische Kritik vorzugsweise zu behandeln hat, kommt nicht das Mindeste vor.

Die biblische Kritik — und dasselbe gilt von der Exegetik — ist entweder keine theologische Wissenschaft, oder sie ist eine; ist sie keine, wie wir glauben, dann darf sie in einer Encyklopädie der theologischen Wissenschaften nicht vorkommen; ist sie eine, dann muß sie vollständig behandelt werden, sobald man verspricht, die Encyklopädie in so weitem Sinne abzuhandeln, daß jede theologische Wissenschaft vollständig erscheine, und sich nicht darauf beschränken will, „die Anfänger in den genannten Wissenschaften vor der Hand mit den Gegenständen oberflächlich vertraut (bekannt) zu machen, die sie später zu betreiben hätten;" — jenes hat St. versprochen, und dieses abgelehnt; und doch wird uns hier auf drei Seiten Einiges über Kritik vorcopirt, und das soll also alles gewähren, was so viele Gelehrte in großen Werken theils geliefert haben und theils noch immer erstreben?!! Wehe uns ob solcher Behandlung der theologischen Disciplinen, ob solchen Encyklopädieen!

Was dann über den divinatorischen Genius asserirt wird, wollen wir nicht weiter beurtheilen, nicht einmal seine Autorität abläugnen, nachdem schon längst Griesbach und Hug und Andere seine Entbehrlichkeit und Unzuverlässigkeit, aber statt seiner die Erforderlichkeit vieler anderen Qualitäten des Kritikers dargethan haben, die St. allesammt nicht kennt und nicht hat.

Mit der Exegetik geht es nun wo möglich noch mehr ins Oberflächliche und Wahnsinnige.

Weil Rosenkranz S. 123 geschrieben hatte:

„Die theologische Exegetik zerfällt in drei Abschnitte. Der erste enthält die biblische Hermeneutik oder die Wissenschaft von den Gesetzen der Auslegung überhaupt. Der zweite Abschnitt, die Exegese, hat es mit der lebendigen Anwendung der allgemeinen hermeneutischen Regeln, mit der concreten Verwirklichung des Begriffes der Auslegung zu thun. Der dritte Abschnitt, die biblische Dogmatik, ist das wahrhafte Resultat der biblischen Theologie."

so schreibt Staudenmaier §. 513 per Syncopen also:

„Die Exegetik, als Lehre von der Auslegung, theilt sich in die Lehre a) von den Gesetzen der Auslegung, Hermeneutik, b) in die wirkliche Exegese, und c) in die Resultate der Exegese, die biblische Theologie."

Und solche Unlogik, so greller Gegensatz gegen alle logischen Gesetze der Eintheilung kann man so unbedingt adoptiren und stereotyp machen?! Die Exegese soll ein Theil der Exegetik sein?! und selbst die Resultate der Exegese sollen, wie diese, ein anderer Theil der Exegetik sein? Und was wird hier nun als solches Resultat angesetzt? Gerade die biblische Dogmatik, resp. die biblische Theologie! Wenn nun dagegen ein Anderer sagte, das Resultat der biblischen Exegese sei die biblische Geschichte, oder die biblische Geographie: was wollte Rosenkranz-Staudenmaier dann anders antworten, als: dies sei eben so richtig oder unrichtig, als seine eigene Angabe?

Noch ärger geht es nun in der Abhandlung der drei Punkte sowohl mit dem Abschreiben und Synkopiren, als mit der Aufhebung aller Wissenschaftlichkeit.

Rosenkranz hatte S. 125 also vorgetragen:

„Die Auslegung soll nämlich den gegebenen (?) Sinn der Schrift so entwickeln, wie der Verf. derselben ihn ursprünglich gegeben hat.... Die Hermeneutik verhält sich in der nächsten Rücksicht negativ und sucht die Willkür der Auslegung zu beschränken; dies kann sie nur durch

Staudenmaier sagt also:

„Durch die Auslegung selbst soll der Sinn entwickelt und dargestellt werden, den der Verfasser einer Schrift ursprünglich in seinen Worten ausdrücken wollte, und welcher nur Einer sein konnte.... Die Hermeneutik entwickelt so eine Menge von Bestimmungen, die meistens negativer Art sind, um die Willkür

Aufstellung von Cautelen; — diese bestehen in der Negation der particulären Elemente des der Auslegung gegebenen Inhaltes. Die Hermeneutik fordert deßwegen, daß die Auslegung nicht bloß literal und verbal, ferner nicht bloß historisch ...., nicht bloß moralisch sei; .... auch soll sie nicht allegorisch sein, ꝛc." in der Auslegung zu verhindern ...; das negative Moment liegt besonders darin, daß jene Bestimmungen zu Cautelen werden. So ist ein besonderes Gesetz dies: die Auslegung sei nicht bloß historisch, nicht bloß moralisch, nicht bloß linguistisch, nicht bloß allegorisch ꝛc."

So finden sich alle 10 §§., worin St. auf 5 Seiten die Hermeneutik abthut, wörtlich im Rosenkranz, nur daß St. den Worten vielfach andere Stellungen anweiset; sein Text entsteht durch Abkürzungen; — und diese syncopirten Aphorismen sollen in einen vollständigen Cyclus der vollständig abgehandelten theologischen Disciplinen gehören? und diese sollen alle die vielen und großen und gelehrten Werke entbehrlich-machen, welche man unter dem Titel jeglicher Hermeneutik und der hermeneutica sacra besitzt?! Difficile est satyram non scribere.

Als zweiter Abschnitt der Exegetik ward angekündigt die Exegese selbst. Dabei hat gewiß Jeder mit mir erwartet, es sollte nun die „wirkliche Exegese" des A. u. N. T. vorgenommen werden; es befiel mich Angst und Schrecken, als ich mich mit einer neuen wissenschaftlichen Exegese des A. u. N. T. bedroht sah, die ich nun erst mitmachen müßte, ehe ich das st.'sche opus abgemacht; wohl wurde mir sonderbar zu Muthe bei so sonderbarer Ankündigung einer neuen „wirklichen Exegese", wobei ich mindestens glaubte verwiesen zu werden auf die ganze Bibliothek der Folianten, Quartanten und Octavbände, womit die Exegeten uns zur Ehre Gottes bereichert haben; auch glaubte ich an viele neue elucidationes, dilucidationes, expositiones, explanationes .... ones, ones sacras; schon wollte ich mich nach meinem ersten Erstaunen hieran wieder ergötzen; aber ein neues, noch größeres Erstaunen erfuhr ich, als ich statt alles dessen die Sache auf einer Seite abgemacht sah, und zwar

mit einigen Redensarten über Uebersetzungen, Paraphrasen und Commentare, die ich bereits im Rosenkranz nach ähnlichen Vorgefühlen S. 131—2 angetroffen hatte; ich war nun aber auch ärgerlich und zugleich froh: jenes über den Betrug, dies, weil ich der undankbaren Mühe mich überhoben sah, noch mehr Staudenmaieriana zu kritisiren; ich denke, meine Leser werden mit mir die meisten dieser Gefühle getheilt haben; wenn sie an einigen vorbeigekommen, dann beneide ich sie.

Der dritte Punkt sollte sein die biblische Theologie; was aus dieser geworden, möge der Leser daraus entnehmen, daß auf einer halben Seite einige Lehren des alten Testamentes über Gott mitgetheilt werden (vgl. Rosenkranz S. 132—48); vielleicht hat der Verf. zu dieser Theologie die Lehren des N. T. nicht zählen mögen, weil er sich nun zufällig an einem Punkte befand, wo er einen neuen Abschnitt machen konnte, wofür sogar der Titel schon früher sich eingestellt; — es ist jedoch §. 535 gar possierlich anzusehen, wie St. durch bloßes Abschreiben der Ueberschriften der §§. im Rosenkranz einen §. füllt, um damit die biblische Theologie und Geschichte des N. T. abzuthun; — dies ist zu possierlich anzusehen, als daß wir es unsern Lesern vorenthalten möchten. Es heißt:

„Die biblische Theologie des N. T. enthält das von uns schon oben geschilderte neue Bewußtsein durch Christus, so weit es aus den heiligen Schriften ausgemittelt werden kann. Zunächst fragt es sich" — aber warum denn fragt es sich danach, und warum zunächst? vielleicht weil es sich im Rosenkranz hier handelte zunächst — „um das Historische seiner Erscheinung"? — „Hier treten nun nach einander auf die Erzählungen" — NB. es wird nicht das Mindeste von allem „hier Auftretenden" zur Erscheinung — 1) „von Christi Geburt"; diese findet sich behandelt Rosenkranz S. 149—51, während St. hier wie in allem Folgenden nur die Ueberschrift der §§. hersetzt; — 2) „Christi Jugend" —

vergl. diesen Titel bei Rosenkr. S. 151; — „seinem öffentlichen Leben, seiner Lehre, seinen Wundern," — vgl. Rosenkr. S. 152—162; — „von seinem Tode", — Rosenkr. S. 162; — St. erwähnt dann noch der Auferstehung und Himmelfahrt, wovon der Rationalist Rosenkranz kein Wort gesagt; dafür aber fährt die Syncope bei St. nun auch wieder um so genauer fort: „An diese Momente des Lebens Christi schließt sich an die Geschichte der Apostel" — Ueberschrift bei Rosenkranz §. 74 —, „wozu noch die Wirksamkeit gerechnet wird, die sie durch ihre Briefe übten, deren theoretischer und praktischer Theil eben so wesentlich hieher gehört;" — vgl. Rosenkranz S. 169*); — „das letzte Werk im Canon ist die Weissagung, die das Christenthum selbst betrifft," — die Apokalypse, welche St. natürlich nur in dem ausgemachten Sinne auffaßt, den Rosenkranz §. 76 als ausgemacht angesetzt.

Nun stehen wir mit St. an der Dogmatik. Auf Einzelheiten in dieser selbst können wir uns nicht mehr einlassen; wir würden ein dreimal größeres Buch schreiben müssen, als das ganze st.'sche Opus groß ist, wenn wir jeden §. angemessen beleuchten und alle Mängel und Fehler rügen wollten, worauf wir dabei geführt würden; wir bemerken deßwegen nur noch summarisch, daß auch hier St. seinen Rosenkranz noch treulich abbetet; man vgl. z. B. die seichte Kritik der gewöhnlich genannten Beweise für das Dasein Gottes §. 564—9 und Rosenkr. §. 5; ferner §. 581—4 mit Rosenkr. §. 15 und so durchgängig das ganze Buch.

Um jedoch mit dem Geiste der Dogmatik, wie sie hier auftritt, in etwa bekannt zu machen, wollen wir im Allgemeinen noch hervorheben, daß kein Dogma vorgetra-

*) An dieser Stelle stieß St. auf einen sehr gelehrten Artikel des Rosenkranz über die paulinischen Schriften und Lehren; es wäre Jammerschade gewesen, nicht auch damit figuriren zu können; weil er aber ein Wenig zu groß war, um hier in der Mitte ärmlicher Excerpte aufgeführt zu werden, ward er erspart bis S. 680.

gen und in den Erkenntnißquellen des Christenthums nachgewiesen, daß aber noch viel weniger ein Dogma daraus hergeholt wird; keine Bibelstelle, keine Stelle aus einem Concilium und dergl. kommt irgend vor; das Ganze ist ein flaches Raisonniren über den Inhalt mancher Dogmen, deren Bekanntschaft entweder aus dem Katechismus oder von Tübingen her überall vorausgesetzt wird, — und überdies ein principienloses Construiren der Dogmen, das aussieht wie rein rationalistische Vernunft-Construction; — und dann wollen wir im Besondern noch die Construction der Trinität hersetzen, welche §. 622 also erscheint:

„Wir haben Gott schon oben Persönlichkeit zugeschrieben" — als wenn er sie dadurch auch nun hätte — „und diese zunächst im Selbstbewußtsein gefunden, in welchem das ewige Wesen Gottes zu seinem Selbstbegriffe kommt. Die absolute Selbstanschauung Gottes besteht darin, daß er sein absolutes Wesen zum Gegenstande der eigenen unmittelbaren Anschauung macht. Gott erfaßt sich somit durch das Selbstbewußtsein in seiner Substantialität unmittelbar, d. h., er setzt sein eigenes Wesen abermal. Das Bild, das entsteht, wenn Gott auf diese Weise sich in sich als Substanz real entgegengesetzt, ist kein leeres, unwirkliches, es ist kein abstracter Gedanke; es ist vielmehr der lebendigste, realste Gedanke, es ist Licht vom Licht, Leben vom Leben, wahrer Gott vom wahren Gott. Das ist das ewige Gezeugtsein des Sohnes durch den Vater, das Ausgehen von ihm. Das Object Gott, das dem Subjecte Gott gegenübertritt, sein eigenstes Wesen, ist mit ihm absolut identisch. In diesem Identischsein liegt das dritte Moment. Diese absolute Identität kann man eben so wohl die identische Absolutheit nennen; sie wird in einem dritten, gleich absolut göttlichen Wesen ausgesprochen, und dies ist der vom Vater und Sohne zugleich ausgehende heilige Geist . . ."

„Diese Construction läßt jedoch noch einen Rest zur Lösung des Räthsels; der Rest wird geschaut in dem Unterschiede unsers Selbstbewußtseins und des göttlichen, nach welchem das gegenübertretende Bild bei uns nur ein abstractes, leeres, bei Gott aber ein reales, lebendiges ist. Für die Wahrheit der Lösung würde nun schon das sprechen, daß Gott allmächtig sei, wir nicht, daß seine Gedanken Schöpfungen seien, die unsrigen nicht; daß somit bei dem ersten Gedanken Gottes von sich selbst ein lebendiges Bild emaniren mußte, bei uns aber es ohne Emanation des eigenen Selbst bleibt ꝛc."

Wer hier das Mysterium noch nicht genug gelüftet, wer es hier noch nicht ganz aufgehoben sieht, der muß an einem Augenübel leiden; — fortan braucht die Welt keine Bibel mehr, wenn sie nur so viel oder so wenig Vernunft und Constructions-Vermögen hat, als St.; denn selbst um die erhabensten und dunkelsten Lehren zu gewinnen, dazu reichen einige gegen alle Logik und Psychologie verstoßende Kunststückchen aus.

Wer übrigens an Irrthümern und Verstößen aller Art in dieser Dogmatik sich noch mehr ärgern will, nehme nur den ersten, besten §. derselben vor sich, z. B. §. 545, 546, 552, 554, bes. §. 557; dann §. 559, 562, 579. §. 582, wo es heißt: „An sich ist die Allmacht die unendliche Macht Gottes, alles zu vollbringen, was er will"; §. 583, wo die Allgegenwart gefolgert wird aus der Allmacht; §. 584, 592—3, wo die absolute Freiheit als Eins gesetzt wird mit der absoluten Nothwendigkeit; kurz, jeder §. bietet mannigfaltigen Stoff der Kritik dar; und dann wird man es gewiß verzeihlich finden, wenn wir circa 300 §§. nicht einzeln mehr kritisiren mögen.

Eben so wenig wollen wir uns auf die unter aller Kritik seichte Moral (§. 801—1078), die Pastoral und das Kirchenrecht (§. 1079—1319) und auf die historische Theologie oder Kirchengeschichte (§. 1320—1768) einlassen, zumal, da wir

für die Beurtheilung der st.'schen Leistungen außer Rosenkr. noch ganz andere Bücher und Collegienhefte zur Vergleichung vorlegen müßten; vielmehr verlassen wir hier gern ein Buch, das unzählige Male in uns tiefe Wehmuth und manche namenlose Gefühle hervorgerufen, am entschiedensten aber uns mit Besorgniß für eine Zukunft erfüllt hat, welche aus derartigen Werken ihren Lebenssaft in der Wissenschaft einsaugen soll und muß.

Lehrbuch der Religionswissenschaft, ein Abdruck der Vorlesungshefte eines ehemaligen Religionslehrers an einer katholischen Universität, von einigen seiner Schüler gesammelt und herausgegeben. Sulzbach, in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung, 1834. I.—III. Theil 1. 2. Band. Recensirt von J. J. Rosenbaum in Trier.

Vorliegendes Lehrbuch der Religionswissenschaft ist nicht von seinem Verfasser selbst, sondern, wie auch das Titelblatt ausdrücklich besagt, von einigen Schülern desselben zum Drucke befördert worden. In der Vorrede äußern sich die Herausgeber sehr ehrenvoll über das segensreiche Wirken ihres ehemaligen Lehrers; wie derselbe mehr, als sich sagen lasse, durch seine Vorlesungen über die Religionswissenschaft den Geist seiner Schüler erhellt, geübt, geschärft, das Herz gebildet und veredelt, den Willen gebessert und gestärkt, das Leben und Wirken geordnet und nach jenem Ziele eingerichtet habe, dem wir mit jedem Tage näher und näher kommen sollen. „Sie (seine Vorlesungen) haben dem Glauben, der die Tugend nährt, im Leiden tröstet und zum Heile führt, einen festen Grund gelegt, den Verstand mit jenen scheinbaren Widersprüchen ausgesöhnt, die der Religion so viele Feinde und Gegner erwecken; haben gezeigt, wie man die Lehren der Offenbarung gebrauchen müsse, wenn sie demjenigen, von dem sie uns ge-

geben wurde, an Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit ähnlicher und immer ähnlicher machen sollen; haben Wahrheiten, die nicht ohne großen Nachtheil für die Menschen verkannt und verborgen bleiben können, und die gleichwohl nur selten richtig erkannt und angewendet werden, in ein helles Licht gesetzt, und nicht bloß im Verstande zur Anerkennung gebracht, sondern auch das Herz und den Willen Vieler so gänzlich für dieselben gewonnen, daß sie nun in den öffentlichen, einflußreichen Aemtern, die sie bekleiden, durch Einsicht, Rechtschaffenheit und Berufstreue als weise Freunde der Menschheit, als eifrige und muthige Verfechter ihres Wohles und ihrer Rechte sich erweisen, und mit Freude unverholen gestehen, daß das Gute, welches in ihnen sich findet und durch sie in der Welt zu Stande gebracht wird, größtentheils ihrem Lehrer zuzuschreiben sei." Hierauf suchen sie die „Drucklegung" dieser Vorlesungen zu rechtfertigen. „Wie Vieles auch in der neuen und neuesten Zeit über die Religion gedacht und geschrieben worden, so scheinen uns doch die in diesem Lehrbuche vorgetragenen Begriffe, Ansichten und Grundsätze noch immer neu und der Prüfung und öffentlichen Besprechung gar sehr werth zu sein. Die Lehre von der Möglichkeit und den Kennzeichen der göttlichen Offenbarung ist unsers Wissens nirgend so behandelt worden, daß sie geeignet wäre, den Streit zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus, der in Deutschland sich erhoben hat und noch immer fortgeführt wird, beizulegen; und es scheint uns, daß die Ansichten unsers theuern Lehrers die Vernunft nicht nur von der Möglichkeit göttlicher Belehrungen überzeugen, sondern sie zugleich in den Stand setzen könnten, mit Sicherheit zu entscheiden, welche unter den verschiedenen Religionen, die auf Erden geglaubt und bekannt werden, sich in Wahrheit rühmen könne, göttlichen Ursprungs zu sein. Eben so wenig ist der Beweis, daß die katholische Religion jene Zeichen aufzuweisen habe, an denen wir mit Sicherheit abnehmen können, daß Gott sie ge-

glaubt und befolgt wissen will, von irgend einem Lehrer unserer Kirche so geführt worden, daß nicht gar manche Frage unbeantwortet, gar mancher Zweifel übrig geblieben wäre; und es scheint uns, daß unser verehrter Lehrer diesen Beweis so dargestellt habe, daß, wenn man erst einige Mißverständnisse und Bedenklichkeiten, die sich wahrscheinlich erheben werden, wird beseitigt und seine eigentliche Ansicht recht klar wird auseinandergesetzt haben, nichts mehr zu wünschen übrig bleiben wird. Der Sinn und die Bedeutung von gar mancher hochwichtigen Lehre unserer heiligen Religion ist noch nirgend so erklärt worden, daß es leicht oder auch nur möglich wäre, zu zeigen, sie stehe mit keiner der Wahrheiten, die völlig ausgemacht und sicher sind, im Widerspruche; und es scheint uns, in diesem Lehrbuche sei dies theils wirklich schon geschehen, theils sei wenigstens genug gesagt, um solche Erklärungen finden und sie als übereinstimmend mit den Lehren der Kirche darstellen zu können. Um nicht weitschweifig zu werden, übergehen wir vieles, vieles Andere, das in diesem Lehrbuche geleistet ist, und selbst in den gefeiertsten Werken der theologischen Litteratur, die dagegen Anderes vortrefflich behandeln, entweder gänzlich vermißt wird, oder wenigstens nicht so dargestellt ist, daß es geeignet wäre, allgemeine Anerkennung zu finden; wir übergehen dies, weil schon die erwähnten drei Vorzüge dieses Lehrbuches hinreichen, die Drucklegung desselben zu rechtfertigen."

Allerdings ist, wenn dieses Lehrbuch die genannten und noch mehre andre nichtgenannte Vorzüge in sich vereinigt, die Herausgabe desselben auf das vollkommenste gerechtfertigt. Wir müssen daher nun untersuchen, ob es wirklich alle jene Vorzüge in sich vereinige. Zuvor jedoch wollen wir noch anführen, was die Herausgeber zu ihrer persönlichen Rechtfertigung vorbringen, daß nämlich sie, bloße Schüler des Verfassers, sich zur Bekanntmachung seiner Vorlesungshefte entschließen. „Daß aber wir, bloße Schüler des Verfassers, uns zur Bekanntmachung seiner Vorlesungshefte entschließen,

und sie nicht dem Herrn Verfasser selbst überlassen, bedarf einer Rechtfertigung. Die Wahrheit hat noch jederzeit Gegner, und ihre Vertheidiger haben noch immer um so heftigere Feinde gefunden, je nachdrücklicher und schlagender ihre Vertheidigung war. Auch gegen unsern verehrungswürdigen Lehrer erhoben sich schon in der ersten Zeit nach Antritt seines Lehramtes Feinde, denen es, nach wiederholt zurückgewiesenen Angriffen, endlich gelang, höhern Orts Verdacht gegen ihn zu erwecken und ihn in eine Lage zu versetzen, daß er es jetzt für eine Verletzung seiner Unterthanspflichten halten würde, diese Vorträge durch die Presse bekannt zu machen. Deßhalb haben wir, denen solche Rücksichten die Hände nicht binden, uns entschlossen, in seinem Namen zu thun, woran er gehindert ist. Wir glauben auch auf seinen Dank rechnen zu können." Nach diesen Worten, so wie nach einer zu Anfang der Vorrede angegebenen Zeitbestimmung, ist der ungenannte Verfasser ohne Zweifel kein Anderer, als der ehemalige Professor der Religionswissenschaft an der prager Universität, Bolzano, welcher gegen Ende des zweiten Decenniums unseres Jahrhunderts, nach den damaligen Berichten einiger Zeitschriften, sein Amt als solcher niederlegen mußte.

Nun zur Sache.

Der erste Theil, mit dem wir uns natürlich zuerst befassen müssen, besteht aus einer Einleitung, vier Hauptstücken und einem Anhange.

Die Einleitung behandelt in 8 §§. folgende Punkte: 1) Inhalt und Zweck dieser Einleitung; 2) Begriff der Religionswissenschaft; 3) Rechtfertigung dieses Begriffes; 4) Nutzen der Religionswissenschaft; 5) über die schicklichste Zeit des Studiums der Religionswissenschaft; 6) Hülfswissenschaften der Religionswissenschaft; 7) Lehrbücher der Religionswissenschaft; 8) Plan und Eintheilung der Religionswissenschaft. Es ist, ohne die Gränzen einer Recension zu überschreiten, nicht möglich, alle einzelnen Sätze und Behauptungen des Verf. vorzunehmen und zu beleuchten. Wir wer-

den uns daher auf die Aushebung und Beleuchtung solcher Punkte beschränken, die uns einer nähern Beleuchtung werth scheinen, über das Uebrige dagegen bloß im Allgemeinen unser Urtheil abgeben.

Zuvörderst ein Paar Worte über den Begriff, den der Verf. von der Religionswissenschaft, die er behandeln will, aufstellt. „Unter dem Namen der Religionswissenschaft" — heißt es S. 3 —, „die man, obwohl schon minder schicklich, auch Religions-Philosophie, philosophische Religionslehre nennt, verstehe ich die Wissenschaft von der vollkommensten Religion." Diese Erklärung enthält, nach unserm Dafürhalten, mehre Fehler, worauf wir aufmerksam machen wollen. „Ich verstehe unter Religionswissenschaft die Wissenschaft von der vollkommensten Religion." Warum denn gerade von der vollkommensten Religion? Gibt es denn nicht möglicher Weise auch eine Wissenschaft von einer Religion, die in Vergleich gegen eine andere minder vollkommen ist? Ist nicht z. B. die jüdische Religion minder vollkommen, als die christliche? Und sollte es nicht von jener so gut, wie von dieser, eine Wissenschaft geben? Der Verfasser hätte also, wollte er sich richtig und adäquat ausdrücken, sagen müssen: „Unter der vollkommensten Religionswissenschaft verstehe ich die Wissenschaft von der vollkommensten Religion." Es sieht aber dann Jeder, daß diese Erklärung fast nichts weiter, als eine tautologische Wiederholung des zu erklärenden Gegenstandes, und also ganz fehlerhaft ist. Dann sagt er: man nenne die Religionswissenschaft, obwohl minder schicklich, auch Religions-Philosophie, philosophische Religionslehre. Wir meinen aber, es sei nicht bloß minder schicklich, sondern ganz unrecht, die Religionswissenschaft auch Religions-Philosophie, und gar philosophische Religionslehre zu nennen. Denn unter philosophischer Religionslehre versteht der gelehrte Sprachgebrauch (und daraus müssen doch die Begriffe, wenn man anders keine babylonische Sprach

verwirrung stiften will, geschöpft, und sie dürfen nicht willkürlich gebildet werden) eine Religionslehre, die rein philosophisch, d. h. rein auf dem Gebiete der Vernunft, gewonnen wird — im Gegensatze nämlich zu einer positiven oder geoffenbarten, die aus einer vorgeblich übernatürlichen göttlichen Offenbarung geschöpft wird. Wenn nun aber die philosophische Religionslehre nur eine Art der Religionswissenschaft ist, dann ist es gewiß nicht bloß minder schicklich, sondern ganz unrecht, die Religionswissenschaft überhaupt auch philosophische Religionslehre zu nennen. Dasselbe oder auch wohl Anderes gilt von dem Ausdrucke Religions-Philosophie, womit man auch, obwohl schon minder schicklich, die Religionswissenschaft benenne. Denn unter Religions-Philosophie versteht man entweder dasselbe, was man unter philosophischer Religionslehre versteht, oder man denkt dabei bloß an ein Philosophiren über eine bereits gegebene Religion: in jedem Falle aber ist es nicht bloß minder schicklich, sondern ganz verkehrt, dem Worte Religionswissenschaft das andere: Religions-Philosophie, substituiren zu wollen: — im ersten Falle nicht, wie bereits gesagt; im zweiten Falle nicht, weil ein bloßes Philosophiren über eine Religion nicht die Religionswissenschaft selbst ist. — Der Verfasser sucht hierauf die gegebene Erklärung von R.-W. näher zu erläutern, und zwar (wie auch recht ist) dadurch, daß er die Bedeutung der einzelnen in ihr vorkommenden Wörter — Religion, vollkommenste Religion und Wissenschaft — angibt. „Ich verstehe unter Religion nicht, wie häufig geschieht, eine bloße Lehre von Gott, sondern den Inbegriff aller derjenigen Lehren und Meinungen eines Menschen, die einen Einfluß auf seine Tugend und Glückseligkeit haben." An dieser Erklärung von Religion haben wir Vieles auszusetzen; weil jedoch der Verf. diesen Begriff im Vortrage der Religionswissenschaft selbst, wohin er eigentlich gehört, umständlich zu erörtern

und zu rechtfertigen verspricht, so wollen wir unsere Kritik desselben auch bis dahin, wo wir dieser Rechtfertigung begegnen, aufschieben, — wiewohl es uns bedünken will, daß gerade hier, in der Einleitung, diese Rechtfertigung ihre rechte Stelle gehabt hätte. „Bekanntlich gibt es aber" — fährt der Verf. fort — „sehr viele und verschiedene Religionen, und nicht alle haben einerlei Einfluß auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen. Diejenige aus ihnen also, die unter allen den wohlthätigsten Einfluß auf die Tugend und Glückseligkeit der Menschen äußert, nenne ich die vollkommenste." Ganz richtig. Bei dem Worte Wissenschaft, heißt es endlich, müsse man drei verschiedene Bedeutungen unterscheiden: erstens eine subjective, worin es eben so viel, als das Wort Kenntniß, bedeute, zweitens eine objective, aber weitere Bedeutung, und endlich drittens eine objective engere Bedeutung; unter Wissenschaft in dieser dritten Bedeutung verstehe er einen Inbegriff aller über Einen und eben denselben Gegenstand bekannten und merkwürdigen Behauptungen, wenn diese so geordnet seien, daß sie bei jedem, der sie in dieser Anordnung durchdenke, nicht nur die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit bewirken, sondern ihn auch den Grund dieser Wahrheit, so oft es möglich ist, einsehen lassen, — welches letztere bei der Wissenschaft in der zweiten Bedeutung nicht gerade der Fall sei. Nur in dieser dritten engern Bedeutung nimmt der Verf. das Wort Wissenschaft in seiner obigen Erklärung; die R.-W. ist ihm daher ein Unterricht in der vollkommensten Religion, d. h. in denjenigen Lehren, welche die Tugend und Glückseligkeit des Menschen am allermeisten befördern, und zwar ein solcher Unterricht, dabei man den eigentlichen Grund der vorgetragenen Wahrheiten, wenn auch nicht immer, doch so oft es möglich ist, angibt.

Der §. 4 enthält viel Gutes über die Vortheile, die das Studium der R.-W. gewährt, sowohl über die, welche dieses Studium mit jedem andern wissenschaftlichen Studium ge-

mein hat, als auch über die, welche ihm eigen sind, — was wir jedoch übergehen müssen.

Der §. 6 nennt die Hülfswissenschaften der R.-W.: die Weltweisheit (Philosophie) und die Geschichte, namentlich die christliche Kirchengeschichte. Wenn man aber bedenkt, daß Philosophie (besser Vernunft) und Geschichte der R.-W. nicht so sehr bloß irgendwie zur Hülfe, sondern vielmehr die Quellen sind, woraus sie geschöpft wird, so wird man sagen müssen, daß der Ausdruck Hülfswissenschaften hier sehr unpassend gewählt, und demselben ein anderer, etwa Quellenwissenschaften, oder schlechtweg Quellen, besser noch Erkenntniß-Principien, zu substituiren sei. Ueberhaupt müssen wir hier ein- für allemal bemerken, daß die Genauigkeit des Ausdrucks das ganze Werk hindurch viel zu wünschen übrig lasse.

Der §. 8 gibt den Plan und die Eintheilung der R.-W. an. „Bevor die wissenschaftliche Religionslehre die einzelnen Lehren der vollkommensten Religion selbst vortragen, und ihre Wahrheit darthun kann, muß sie nach der Natur der Sache erst einige Vorbereitungen treffen, die gleichwohl nicht mehr zur Eintheilung (Einleitung?), sondern schon in den eigentlichen Unterricht gehören, weil sie die vollkommenste Religion schon selbst betreffen. Um nämlich beweisen zu können, daß diese oder jene Religion (z. B. die katholische) wirklich die vollkommenste sei, muß man erst deutlich erklären, was man unter der vollkommensten Religion verstehe. Um dieses gehörig zu thun, muß man erst den Begriff der Religion überhaupt bestimmen. Da ferner nur daraus allein sicher erkannt werden kann, daß die katholische Religion die vollkommenste sei, weil sie von Gott geoffenbart worden ist, so muß erwiesen werden, daß sie dies wirklich sei. Um nun dies zu vermögen, wird man erst wieder den Begriff einer Offenbarung erklären, und die sicheren Kennzeichen einer wahren göttlichen Offenbarung festsetzen müssen. Bevor man aber Jeman-

den zumuthen kann, daß er nun ausgehe und untersuche, ob irgend eine von den auf Erden vorhandenen Religionen wirklich die Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung an sich habe, wird man ihm erst die Pflicht, nach der Erkenntniß dieser vollkommensten Religion zu streben, nach ihrer Wichtigkeit darstellen, und auch die einzelnen Verbindlichkeiten, die diese Pflicht enthält, auseinandersetzen, und ihm beweisen müssen, daß, falls eine Offenbarung für ihn vorhanden wäre, sie ohne Zweifel auch zum Inhalte der für ihn vollkommensten Religion gehören würde. Da aber Gott nichts Ueberflüssiges thut, so ist einleuchtend, daß es auch keine wahre Offenbarung für den Menschen geben könnte, wenn eine bloß natürliche Religion schon völlig hinreichend für ihn wäre. Und da dieses Letztere häufig behauptet worden ist, so muß die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion, etwa in ihrer vollkommensten Gestalt, vorausgeschickt werden. — Ist dieses alles geschehen, und hat sich am Ende gezeigt, daß die natürliche Religion auch selbst in ihrer vollkommensten Gestalt eine gewisse Unzulänglichkeit habe, so wird die Hoffnung erwachen, daß Gott uns vielleicht wirklich eine Offenbarung geschenkt habe. Allein von Einigen ist selbst ihre Möglichkeit bestritten worden; mithin wird auch diese erst noch gerechtfertigt" (dargethan) „werden müssen. Bei der Untersuchung über ihre Kennzeichen findet es sich, daß eine wahre Offenbarung nur an dem vereinigten Dasein zweier Kennzeichen erkennbar sei, nämlich an einer gewissen innern Vortrefflichkeit oder sittlichen Zuträglichkeit ihrer Lehren und an gewissen außerordentlichen Ereignissen, die keinen sichtbaren Nutzen und Zweck ihres Daseins hätten, wenn es nicht der sein sollte, daß sie uns zur Bestätigung jener Lehren dienen. Nun werde ich umständlich zeigen, daß diese beiden Kennzeichen dem katholisch-christlichen Religions-Begriffe im vollsten Maße zukommen; woraus dann folgen wird, daß er eine wahre göttliche Offenbarung, mithin auch die vollkommenste Religion für uns sei. Da nun

der Zuhörer auch schon die Lehren dieser Religion, nämlich bei Prüfung ihrer inneren Vortrefflichkeit, wird kennen gelernt haben, so wird der Vortrag jetzt die beiden Zwecke eines jeden Unterrichts, die Bekanntmachung mit den beizubringenden Lehren und die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, erreicht haben, und hiermit geschlossen werden können. Da ich mich überdies allenthalben, wo es nur thunlich sein wird, bemühen werde, den eigentlichen Grund, worauf die Wahrheit jeder aufgestellten Behauptung beruhet, anzugeben, so wird man diesem Unterrichte auch nicht den Namen eines wissenschaftlichen absprechen können." —

Wir haben geflissentlich diese Stelle ganz hieher gesetzt, theils um den Leser mit den Gründen, die den Verf. zu der von ihm gewählten Abtheilung der Religionswissenschaft bestimmten, bekannt zu machen, theils aber auch, um bemerklich zu machen, daß unser Verf. im Ganzen und Wesentlichen nach nichts Anderem und Geringerem strebe, als nach einem wissenschaftlichen Beweise der Wahrheit des katholischen Christenthums. Hermes war es also nicht allein, der nach einem solchen Beweise strebte; und betrachtet der Leser die einzelnen Theile, woraus nach unserm Verf. der Beweis für die Wahrheit des katholischen Christenthums bestehen soll, so wird er auch gestehen müssen, daß es wesentlich dieselben sind, die auch den hermesischen Beweis bilden. Wie aber der Beweis des Verf. wirklich ausgefallen sei, wird sich im Verlaufe unserer Beleuchtung von selbst ergeben.

Nachdem in der angeführten Stelle Gesagten zerfällt dem Verf. der Vortrag der ganzen R.-W. in drei — einander an Umfang nicht allzu ungleiche — Haupttheile. Der erste nämlich wird die nöthigen Vorbereitungen zur Aufsuchung der vollkommensten Religion enthalten, und abermals in vier Unterabtheilungen oder Hauptstücke zerfallen, deren das erste von dem Begriffe der Religion, von den verschiedenen Arten derselben und von dem pflichtmäßigen Verhalten gegen sie han-

deln, das zweite einen kurzen Abriß der natürlichen Religion, das dritte eine Würdigung dieser natürlichen Religion und einen Beweis für die Nothwendigkeit einer Offenbarung, das vierte endlich die Lehren von der Möglichkeit und den Kennzeichen einer Offenbarung enthalten wird. Der zweite und dritte Haupttheil wird dann erweisen, daß die katholische Religion die beiden Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung wirklich an sich habe: der eine, daß ihre Lehre die höchste sittliche Zuträglichkeit habe, der andere, daß ihr Dasein auch mit solchen außerordentlichen Begebenheiten verbunden sei, die keinen sichtbaren Nutzen und Zweck hätten, wenn es nicht der sein sollte, daß sie uns zur Bestätigung dieser Lehre dienen. — Unsere Gedanken über diese Abtheilung der ganzen R.-W. werden wir im Verlaufe unserer Recension mittheilen.

(Fortsetzung folgt.)

Miscellen

und

Correspondenz-Nachrichten.

Berlin. Am 18. Januar haben Se. Maj. der König Sr. Erzbischöflichen Gnaden dem Hochwürdigsten Herrn Erzbischofe von Köln, Grafen Spiegel zum Desenberg und Canstein, den schwarzen Adler-Orden, so wie dem Hochwürdigen Domcapitular und Geistlichen Rathe Herrn D. München in Köln den rothen Adler-Orden 3. Klasse ohne Schleife zu verleihen geruht.

In mehren Zeitungen sind über die Vorfälle in der Gemeinde Hoenigern, im namslau'schen Kreise Schlesiens, nach sehr verschiedenen Richtungen hin, so wesentlich entstellte Nachrichten mitgetheilt worden, daß es Pflicht ist, zur gehörigen Begründung des öffentlichen Urtheils, den wirklichen Verlauf der Sache bekannt zu machen.

Der Pfarrer K . . . . zu Hoenigern, ein Schwager des Professors Scheibel, verweigerte nicht bloß beharrlich den Gebrauch der in der ganzen Provinz Schlesien eingeführten erneuerten Agende, nach seiner Angabe wegen Abneigung gegen die Union, wiewohl er bei der Wahlfähigkeits-Prüfung sich für dieselbe erklärt hatte, sondern kündigte zugleich dem ihm vorgesetzten schlesischen Consistorium zu Breslau den Gehorsam unter dem Vorwande auf, daß dasselbe eine unirte Behörde sei. Er wurde deßhalb vom Amte suspendirt, und es ward zu dessen Verwaltung ein Stellvertreter ernannt. Consequent in seiner Widersetzlichkeit, fuhr er in seinen Amts-Verrichtungen fort, und bemühte sich, die Gemeinde in der Ansicht zu befestigen, daß der lutherische Glaube in Gefahr schwebe. Die Regierung verfügte nunmehr seine Abführung nach Breslau, ließ ihn aber erst dann in polizeilichen Gewahrsam bringen, als er erklärt hatte, daß er das gegebene Versprechen, keine geistliche Functionen zu verrichten und jeden Verkehr mit seiner Gemeinde zu meiden, Gewissens halber nicht halten könne. Die Gemeinde zu Hoenigern, welcher der Pfarrer K., in Erwartung der Folgen des aufgekündigten Gehorsams, die Kirchenbücher, die Kasse und die Schlüssel übergeben hatte, verweigerte hierauf hartnäckig deren Herausgabe und setzte der

Eröffnung der Kirche und Einführung des ernannten Stellvertreters thätlichen Widerstand entgegen. Vergebens bemühte sich der Kreis-Landrath, so wie der wahrhaft väterlich gesinnte Grundherr, dem die Gemeinde für vielfache Wohlthaten verpflichtet ist, sie zur gesetzlichen Ordnung zurückzuführen. Alle Versuche, auf sie einzuwirken, hatten keinen Erfolg, da sie jede Belehrung abwies und von andern Seiten her in dem Wahne bestärkt wurde, daß sie den lutherischen Glauben auf diese Weise zu vertheidigen vor Gott verpflichtet sei. Endlich mußte zu Gewaltmitteln geschritten werden. Ein Commando von 400 Mann Infanterie und 100 Mann Cavallerie erhielt den Befehl, in Hoenigern einzurücken. Auch jetzt noch gingen wiederholte dringende Ermahnungen von Seiten der Civil- und Militär-Commissarien der Anwendung der Gewalt voraus, und erst, nachdem alle begütigenden Vorstellungen sich unwirksam erwiesen hatten, erfolgte die Vertreibung der Widerspenstigen von den Eingängen zur Kirche, ohne daß auch nur ein Mensch beschädigt worden wäre. Am andern Tage, dem ersten Weihnachts-Feiertage, führte der Commissarius des Consistoriums zu Breslau den Stellvertreter des Pfarrers K. in das Amt ein. Es hatten sich hierzu, außer dem Militär, einige Hundert Personen eingefunden, und der lange entbehrte Gottesdienst wurde zu unverkennbarer Erbauung der Anwesenden nach der erneuerten Agende abgehalten. Gleich nachher meldeten sich von freien Stücken über 30 von den Widerspenstigen bei den königl. Commissarien und erklärten, unter Bezeugung ihrer Reue, daß sie verführt und verleitet wären, aber dafür sorgen würden, daß der Gottesdienst am folgenden Tage, zur Erlangung gleicher Ueberzeugung, noch viel zahlreicher besucht werde. Dies geschah und hatte die Wirkung, daß nunmehr die Belehrungen der die verschiedenen nach Hoenigern eingepfarrten Dörfer besuchenden königl. Commissarien vollen Eingang fanden, so daß schon nach 6 Tagen das Militär, welches auch nicht entfernt zu einer Beschwerde Anlaß gegeben hatte, abberufen werden konnte. Seitdem dauert die wieder hergestellte Ordnung ohne Störung fort, und es ist nicht bloß von den Ständen des namslau'schen Kreises eine Danksagung für die zum öffentlichen Wohle ergriffenen kräftigen Maßregeln an des Königs Majestät gerichtet, sondern die Gemeinde zu Hoenigern selbst hat in einem Immediat-Gesuche ihr Unrecht förmlich anerkannt und die Bitte ausgesprochen, daß der König ihr die durch ihr Benehmen verwirkte landesherrliche Gnade wieder zuwenden möge. Dies ist der actenmäßige Hergang der Sache.

Bonn, 12. Febr. Die hiesige katholisch-theologische Facultät hat am 6. d. M. zu Doctoren der Theologie honoris causa creirt: Seine Fürstbischöfliche Durchl., den Hrn. Fürstbischof von Ermeland, Fürsten von Hohenzollern; Se. Bischöfl. Gnaden

den Herrn Bischof Bausch zu Limburg; Seine Hochwürden den Herrn Dombechant und Generalvicar Hüsgen zu Köln; Seine Hochwürden den geistlichen und Schul-Rath bei der königlichen Regierung zu Köln, Herrn Domcapitular Schweitzer; Seine Hochwürden den Herrn Domcapitular, General-Vicariats-Rath, Stadtdechant und Dompfarrer Filz zu Köln.

Traditionen bei verschiedenen Völkern über das Wunder Josua's.

Die englischen Blätter: The Gentleman's Magazine und The Monthly Review, enthalten Zeugnisse verschiedener Völker über das Wunder Josua's, woraus wir Folgendes ausheben:

Das Zeugniß des Josephus Flavius hierüber ist bekannt. Damit übereinstimmend ist der Glaube der Muhamedaner. Joschova, sagen sie, lieferte an einem Freitage Abends den Riesen eine Schlacht. Da die Nacht hereinbrach und Joschova an einem Sabbathe nicht kämpfen wollte, so erflehte er von oben die nöthige Zeit, um die Schlacht zu beendigen und den Feind zu vernichten. Er wurde erhört, und die Sonne blieb eine und eine halbe Stunde länger am Firmamente, als gewöhnlich. Der Glaube an diese Begebenheit ist so stark unter den Muhamedanern, daß sie darin einen Hauptgrund gefunden haben, den Freitag zu einem heiligen Tage zu erklären und denselben über den Sabbath der Juden und den Sonntag der Christen zu erheben.

Auch im Homer will man Spuren von diesem Glauben gefunden haben. Eine Anspielung darauf enthalte die Odyssee, wo die Scene zwischen Ulysses und der Penelope nach der Niedermetzelung der Freier erzählt und angegeben wird, Minerva habe die Nacht auf eine übernatürliche Weise ausgedehnt, um die Unterhaltung der beiden Gatten zu verlängern. Auch in den Metamorphosen des Ovid will man Anspielungen auf diese Begebenheit in der bekannten Geschichte des Phaeton finden, da der Dichter auf eine Weise sich hier ausdrücke, welche zu dem Glauben führe, daß eine derartige Tradition im Lande vorhanden gewesen.

Wenn das Wunder, welches hier in Rede steht, sich in Palästina um 4 Uhr Nachmittags zutrug, so mußte es 8 Uhr Abends sein, als man es auf Florida bemerkte. Nun bewahren die Bewohner dieses Landes eine Tradition, welche mit der biblischen Erzählung übereinstimmt. Sie sagen, bei einer gewissen Veranlassung sei die Sonne einen ganzen Tag nicht aufgegangen, und das habe ein Austreten des Sees Theomi zur Folge gehabt. Die Ueberschwemmung bedeckte eine unermeßliche Fläche des angränzenden Landes; nach Verlauf von 24 Stunden jedoch

erschien die Sonne wieder, und zwar so leuchtend wie je, und die Dinge kamen in ihren gewöhnlichen Zustand zurück.

Nach dem Maßstabe derselben Berechnung mußte diese Erscheinung auf der Insel Otahaiti um 5 Uhr Nachmittags wahrgenommen werden. Nun besteht eine Tradition unter diesem Volke, welche diesem Umstande ganz entspricht. „Eine der sonderbarsten Ueberlieferungen dieses Volkes," sagt Herr Ellis, „welche sich auf die Sonne bezieht, hat eine beachtenswerthe Aehnlichkeit mit einem Factum, welches die jüdische Geschichte erzählt. Hiernach baute Mavi, ein alter Priester oder Anführer, ein Marae oder einen Tempel, als er gewahrte, daß die Sonne im Begriffe war, unterzugehen, bevor er seinen Bau vollendet hatte. Jetzt, sagt die Tradition, faßte Mavi die Sonne bei ihren Strahlen, band sie an den Tempel oder an einen Baum in der Nähe fest und setzte seine Arbeit bis zur Beendigung fort, während die Sonne unbeweglich am Horizonte stehen blieb." (S. Ellis, Bd. III. S. 170.) In dem gelehrten geographischen Journale von Bennet und Teyermann, herausgegeben von Montgomery, findet man dieselbe otaheitische Tradition, jedoch etwas verändert, erzählt.

In China, erzählt man, blieb unter der Regierung des Kaisers Yao die Sonne 10 Tage, ohne unterzugehen, und diese unerhörte Begebenheit ließ einen allgemeinen Brand befürchten. Ueber die Anzahl dieser Tage wechseln die Meinungen. (S. Kämpfer, Geschichte von Japan, Bd. I. S. 147.)

In der Geschichte Indiens von Herrn von Marlés (Bd. 11 S. 127) lies't man:

„Rama, der indische Herkules, wurde, da er die Wunden seines Bruders Lakschman heilen wollte, durch eine himmlische Mittheilung benachrichtiget, daß der Kranke durch den Gebrauch gewisser Kräuter wieder genesen würde, welche er auf einem hohen Berge vor Aufgang der Sonne sammeln müßte. Das Gebirge war entfernt, und die Nacht brach herein. Hanuman, der Bote Rama's, machte sich auf den Weg; allein der König der Giganten und der Todfeind Rama's, Ravan, befahl der Sonne, über jenem Berge um Mitternacht aufzugehen. Als Hanuman so ankam, war die Heilkraft der Kräuter bereits verschwunden. Wüthend hierüber, verhinderte Hanuman die Sonne, ihren Lauf fortzusetzen und verschleierte sie so, daß dadurch die Nacht auf der Erde ausgebreitet wurde, deren er bedurfte, um den Gegenstand seines Suchens zu finden." Diese Erzählung ist aus der Ramayana, einem alten indischen Gedichte, gezogen. Nach der Chronologie von Bleyney ist das Datum dieses Gedichtes nicht weit entfernt von der Begebenheit selbst, welche in der heil. Schrift erzählt wird, und es muß diese als die älteste Erwähnung derselben nach der der heil. Schrift angesehen wer-

den. Die Sache selbst, ohne die poetische Einkleidung, ist, daß der Lauf der Sonne in die periodische Wiederkehr der Nacht Eingriffe gemacht hatte, was wirklich in Indien der Fall sein mußte, wenn das Ganze von einem Wunder Josua's verstanden wird.

Uebrigens bemerke man, daß diese in Hindostan aufbewahrte Tradition auch die Unterbrechung der Bewegung des Mondes erklärt, welche eintreten mußte, wenn die Erde, oder, wie die Tradition es sagt, wenn die Sonne auf den Befehl Josua's plötzlich stehen blieb. „Die Giganten", sagen die Hindus, „hätten sich der Strahlen des Mondes bemächtiget, aus denen sie ein Fluidum extrahiren zu können glaubten, welches die Unsterblichkeit verlieh. Allein sie wurden von Indra, dem Gotte des Himmels, angegriffen und in Verwirrung gebracht." Man sieht, diese Ueberlieferung, indem sie die der heil. Schrift bestätigt, hebt auch die Einwendung, daß dann beide, Sonne und Mond, zugleich in ihrer Bewegung aufgehalten worden seien.

Ueber die Feier des Dreieinigkeits-Festes.

Viele, welche gegen die liturgischen Einrichtungen in unserer katholischen Kirche nicht gleichgültig sind, mag es befremden, daß dem Feste der heiligsten Dreieinigkeit ein so untergeordneter Rang unter den Festtagen angewiesen ist, da es bekanntlich nur ein Festum secundae classis ist und weder eine Vigilie, noch eine Octav hat, auch in der Messe des Festes nicht, wie an andern hohen Festtagen, in dem Gebete: Communicantes, des Geheimnisses des Tages erwähnt wird. — Manchen mag es angemessen scheinen (und schon vielfach habe ich diese Ansicht aussprechen gehört), dieses Fest zum höchsten Feste des ganzen Kirchenjahres zu erheben, da es ja das höchste, anbetungswürdigste Geheimniß, den wesentlichen Inbegriff des ganzen christlichen Glaubens zum Gegenstande habe und, so zu sagen, alle übrigen Geheimnisse, Begebenheiten und Wahrheiten des Christenthums in nuce in sich fasse. Ja, man hat wirklich keinen Anstand genommen, im Widerspruche mit der einmal bestehenden kirchlichen Anordnung, gemäß welcher dieses Fest nicht andern hohen Festen gleichgestellt ist, sondern einen untergeordneten Rang hat, in Predigten, in Gebet- und Erbauungsbüchern dasselbe für das höchste und feierlichste Fest des Jahres zu erklären. Einige, die dieses thaten, haben es jedoch für nöthig erachtet, dem Volke einen Grund anzugeben, weßwegen die Kirche dieses Fest, obwohl es an sich das höchste und vornehmste des Jahres sei, doch nicht so hoch feiere. So erinnere ich mich, in einer alten Handpostill, wenn ich nicht irre, in der von Goffine, einer alten Ausgabe, gelesen zu haben, daß die Kirche das Fest der h. Dreifal-

tigkeit darum durch keine besondere Feier auszeichne, um zu erkennen zu geben, daß sie dasselbe nicht hoch genug, nicht so, wie es sich eigentlich gebühre, feiern könne. Dies klingt freilich albern. Andere scheinen es für überflüssig zu halten, dem Volke einen Grund anzugeben, weil sie vielleicht denken, das Volk würde die für dieses Fest angeordnete geringere Feierlichkeit nicht gewahr; es wisse und erfahre wahrscheinlich nichts davon, daß es nur ein Festum secundae classis sei; Vigilien und Octav seien ihm ohnehin unbekannte Dinge, und in den meisten Pfarreien werde hinsichtlich der Kirchenzierde, des Geläutes und sonstiger mehr oder minder feierlicher Gebräuche im Gottesdienste an diesem und den andern Festen des Jahres kein auffallender Unterschied beobachtet. Vielleicht gibt es auch Pfarrer, die dem Feste der Dreieinigkeit aus eigenem Antriebe und nach Willkür hinsichtlich der äußerlichen Feierlichkeiten alle mögliche Auszeichnung geben. — Da nun im Gegentheile in manchen Gebet- und Erbauungsbüchern, so wie auch in Predigten, das Volk belehrt wird, daß Weihnachten, Ostern und Pfingsten die drei höchsten und Haupt-Feste des Jahres seien und alle anderen diesen nachständen, da an verschiedenen Orten das Fest der Dreieinigkeit hier minder, dort mehr feierlich, ja, an einigen Orten fast nur als ein gemeiner Sonntag gehalten wird, Letzteres wahrscheinlich aus dem oben angegebenen, in einer alten Handpostill ausgesprochenen Grunde, so könnte das Volk leicht verwirrt werden und an dieser Verschiedenheit der Behauptungen und der danach verschiedentlich gehaltenen Feier Anstoß nehmen. Um so mehr könnte es an dieser Anstoß nehmen und über die diesfällige Willkür der Geistlichen sich beschweren, wenn es erfahren sollte, wie es eigentlich die Kirche mit der Feier des besprochenen Festes gehalten wissen will und welchen Rang diese demselben angewiesen hat. Da man heut zu Tage, leider! sich nicht scheuet, über kirchliche Anordnungen und namentlich über liturgische Vorschriften sich dann kühn hinwegzusetzen, wenn man sie nicht für ganz angemessen und gehörig begründet findet, so wird es dienlich sein, etwas genauer zu untersuchen, ob die Kirche bei der betreffenden liturgischen Anordnung hinsichtlich des Dreieinigkeits-Festes ihre vernünftigen Gründe gehabt habe oder nicht, von welcher Ansicht sie wahrscheinlich ausgegangen sei. Dies möge denn hier geschehen, ohne jedoch im Geringsten dadurch bedeuten zu wollen, daß man, falls auch die Gründe der Kirche nicht als vernünftig einleuchten sollten, leichtfertig sich über ihre Anordnungen hinwegsetzen dürfe.

Für jeden Freund der Liturgie dürfte dieser kleine Versuch um so mehr Interesse haben, da, so viel der Verfasser weiß, bis

dahin die Sache noch nicht recht zur Sprache gebracht und gehörig erörtert worden ist.

Man darf fürs Erste nicht meinen, die Ursache, weßwegen die Kirche dem Dreifaltigkeits-Feste eine geringere Rangordnung angewiesen habe, beruhe darin, daß das Fest viel jüngern Ursprunges ist, als die andern, und die Genehmigung desselben bei dem päpstlichen Stuhle Anfangs Schwierigkeit gefunden hat. (Denn in jeder liturgischen Schrift ist zu lesen, z. B. in den Denkwürdigkeiten von Binterim, in der Liturgik von Schmid und andern, daß es erst im 11. Jahrhundert in mehren Kirchen, namentlich in Frankreich, gefeiert, die Feier für die ganze Kirche aber erst von Papst Johann XXII. (1316—1334) angeordnet worden ist, ebenfalls, daß es eine geraume Zeit hindurch keinen Beifall fand, ja, von mehren Seiten angefeindet wurde, daß Papst Alexander II. auf eine Anfrage erklärte, „die römische Kirche habe es nicht im Gebrauche, zu irgend einer Zeit eine derartige besondere Feierlichkeit zu begehen, da tagtäglich das „„Ehre sei Gott dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste"" und ähnliches Andere, was auf das Lob der Dreieinigkeit Bezug hätte, gesprochen würde.") — In diesem jüngern Ursprunge, sage ich, und dem anfänglichen Widerspruche, den dieses Fest gefunden, kann die Ursache nicht liegen; denn auch das Frohnleichnams-Fest ist nicht älter, und dessen ungeachtet wurde es sofort den feierlichsten Festen des Jahres an die Seite gesetzt; es wurde als duplex I. classis mit einer ganz feierlichen Octav, in der keine Votiv- und Requiems-Messen, als nur ein solennes Amt, praesente funere, gehalten werden dürfen, angesetzt. Und Widerspruch fand auch anfänglich das Festum conceptionis B. M. V., welches dessen ungeachtet als allgemeines und feierliches Fest mit dem Range eines duplex secundae classis cum octava, ja, in einigen Diözesen mit dem Range eines duplex I. classis ist angeordnet worden. Schmid gibt als wahrscheinlichen Grund, der die Kirche bestimmt habe, dem Dreieinigkeits-Feste nur den Rang eines duplex II. classis ohne Octav und ohne alle sonstige Auszeichnung im Gottesdienste anzuweisen, an: das Trinitäts-Fest bilde als Centralfest der Feste des Herrn in gewisser Hinsicht die Octav des Weihnachts-, Oster- und Pfingstfestes; es werde daher als Octav genug ausgezeichnet, wenn es als Doppelfest der zweiten Klasse vorgemerkt werde. Drei Umstände sprächen für diese Idee. Erstens schließe sich die Octav dieser drei Feste wider alle Regel im strengen Sinne mit dem siebenten Tage. Warum dies, wenn nicht eine gemeinschaftliche dies octava folgen soll? (Zu bemerken ist jedoch hier, daß das Festum circumcisionis Domini als octava nativitatis ausdrücklich sowohl im römischen als auch in andern Missalen

bezeichnet, auch das communicantes in der heil. Messe, was freilich in dominica in albis und dominica I. post pentec. sive in festo trinitatis wegfällt, beibehalten wird.) Zweitens werde es am Schlusse der Octav des Pfingstfestes begangen und somit an dem Tage, welcher der gemeinschaftlichen dies octava am füglichsten vorgemerkt werden könne. Drittens sei das Weihnachtsfest das Fest des Vaters, der den Sohn Mensch werden ließ; das Osterfest das Fest des Sohnes, der uns erlöset hat; das Pfingstfest das Fest des heil. Geistes, der sich über uns ausgegossen hat. (Diese Idee dürfte in so fern nicht unpassend erachtet werden, als bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes es vorzüglich der Vater ist, der in seiner ganzen Herrlichkeit, d. i. in seiner Liebe des Menschengeschlechtes, erscheint, bei der Auferstehung aber Christus die Hauptperson ist, der durch dieselbe vor der ganzen Welt als Sohn Gottes bestätigt und verherrlicht worden; bei der Herabkunft des heil. Geistes aber der heil. Geist, der für die Gründung des Reiches Christi, für Erlösung und Heiligung der Menschen sich ebenfalls thätig beweis't und als die dritte Person der Gottheit sich zu erkennen gibt.) Nun fasse das Trinitäts-Fest, sagt Schmid, alle diese Feste zusammen; was es daher anders sein könne, als ihre Octav?

Mag man von dieser Ansicht halten, was man will, ich sehe nicht ein, daß das Trinitäts-Fest durchaus zu einer dies octava der drei Hauptfeste gestempelt werden müsse, um es begreiflich zu finden, warum man es nur zum Range eines duplex II. classis ohne alle Auszeichnung erhoben habe. Mir scheinen noch andere Gründe dafür zu sprechen, daß dieses Fest nur eine untergeordnete Stelle hat. Die Kirche feiert an ihren höhern Festen wichtige Begebenheiten, die auf das große Werk der Erlösung Beziehung haben, ja, die eben so viele eigentliche Acte sind, in denen es vollbracht worden ist, oder wirkliche Bestandtheile dieses Werkes. Lehren oder Wahrheiten sind nicht zunächst der Gegenstand der Feier ihrer größten Feste; diese haben nicht das Anschauliche, Anziehende, Rührende und Erhebende, welches große Thatsachen haben, in denen Gott in seiner Macht, Heiligkeit und Liebe sich den Menschen zu erkennen gibt, und in denen er ihnen die größten Wohlthaten erwiesen hat. Wohl wissend, daß Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Darstellung nothwendige Bedingungen und äußerst ersprießliche Mittel sind, um die heil. Wahrheiten der Religion dem Herzen nahe zu legen und ihnen heilsamen Einfluß auf das Gefühl und vermittelst dessen auf den Willen zu verschaffen, hat die Kirche Feste angeordnet zum Andenken an die großen Thatsachen und Begebenheiten der Religion, an die sich die Erinnerung an die großen Wahrheiten von selbst knüpft, und bietet in ihren liturgischen Anordnungen Alles

auf, um dem christl. Volke die heil. Begebenheiten so anschaulich wie möglich wieder vorzuführen, es so lebhaft in die Zeiten und Umstände zu versetzen, als wenn sich die Begebenheiten wieder von Neuem vor seinen Augen ereigneten. Wer verkennt hierin die Weisheit der Kirche? Würde wohl ein Fest zum Andenken an die Wahrheit gefeiert, daß Christus uns wirklich erlöset hat, oder ein besonderes Fest, daß Christus uns über Gott und seinen Willen besser belehrt, ein anderes besonderes Fest, daß er uns in Allem ein Beispiel gegeben, ein anderes, daß er uns mit Gott versöhnt, ein viertes, daß er bereit ist, in den hh. Sacramenten uns zu rechtfertigen, zu heiligen und sonst uns seine wirkliche Gnade zum Guten zu schenken, würden solche Feste das Lebendigergreifende, das Innigrührende, das Freudigbegeisternde haben, was nun die Feste der Geburt, des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt des Herrn und der Sendung des heil. Geistes haben? Man lese auch Sailer's Beiträge zur Bildung des Geistlichen. Bei dem Frohnleichnams-Feste kommt noch etwas Anderes hinzu, was demselben etwas besonders Erhebendes und Feierliches gibt; es ist dies, daß an demselben nicht bloß das lebhafte Andenken an eine Geschichte — an die Einsetzung des heil. Sacramentes beim letzten Abendmahle — gefeiert wird, sondern daß sogar der Gegenstand der Feier stets gegenwärtig und der Anschauung wie dem Gebrauche des Volkes dargeboten ist. Hier ist Beides, Vergangenheit und Gegenwart, vereinigt, und es bedarf von Seiten der Kirche nicht erst der nähern Vergegenwärtigung durch symbolische Gebräuche und Anstalten. — Es liegt also am Tage, daß solche Feste von selbst eine höhere Feier mit sich bringen und sich zu den höchsten Festen des Jahres durch ihre Natur qualificiren. Die Feste sind um so höher und feierlicher, je erhebender, rührender, erfreulicher die geschichtliche Begebenheit ist, die der Gegenstand derselben ist; darum sind unläugbar die drei Feste: Weihnachten, Ostern und Pfingsten, die höchsten des Jahres und wurden auch von Anfang an dafür gehalten, wie zum Theil aus den Reden der Kirchenväter, zum Theil aus mehren Concilien-Beschlüssen vom 6. Jahrhundert an, unter andern aus dem c. 64 des Concils von Ayde im Jahre 506, aus dem c. 35 des von Eparne im Jahre 517, dem c. 25 des von Orleans im Jahre 511 u. a. m., zum Theil aus besondern liturgischen Auszeichnungen dieser Feste und aus mehrem Andern erhellet. — Mit dem Trinitäts-Feste verhält es sich nun aber ganz anders, als mit den andern höhern Festen des Herrn. An ihm wird nicht eine religiöse Begebenheit, sondern eine Wahrheit gefeiert, die Wahrheit nämlich, daß nur Ein Gott, aber drei Personen in der Gottheit seien, Vater, Sohn und heil. Geist. Daß das Andenken an die drei göttlichen

Personen uns zugleich in Erinnerung ruft alles das, was diese drei göttlichen Personen zu unserm Heile gethan haben, also auch die heiligen Thatsachen und Begebenheiten der Religion, kann nicht ausbleiben; darum sind aber diese nicht zunächst und eigentlich der Gegenstand der Feier. — Aber auch angenommen, es sei zunächst und eigentlich die Absicht der Kirche bei der Anordnung des Trinitäts-Festes gewesen, nebst den speciellen Dankfesten ein Central-Dankfest einzuführen für alle von dem dreieinigen Gotte uns erwiesenen Wohlthaten (was sich gar nicht erweisen läßt), so ist es doch ganz natürlich, daß eben darum, weil das Fest so vieles, ja, alles umfaßt, was Gott für das Menschengeschlecht gethan, und nichts Specielles, Einzelnes zur lebendigen Anschauung vorführt und deßwegen durch symbolische Gebräuche nichts versinnlichen kann, nicht das Anziehende, Lebendigergreifende und Rührende hat, was andere Feste in so reichlichem Maße besitzen, es also nicht denselben Rang bekommen kann. Verhält es sich ja gewisser Massen auch eben so mit dem gewöhnlichen Sonntage, weil derselbe zum Andenken an alle göttlichen Wohlthaten und insbesondere an alle die Gnaden, die Gott in Christo uns erwiesen hat, eingesetzt ist; eben darum kann er wegen der Allgemeinheit und des großen Umfanges des Gegenstandes nicht die Feierlichkeit bekommen, welche den höheren Festen eigen ist. Dies scheint mir die Idee zu sein, welche die Kirche vor Augen hatte, als sie dem Trinitäts-Feste einen geringern Rang unter den Festen des Herrn anwies, und ich glaube, daß diese Idee auch dem gemeinen Volke klar gemacht werden kann.

Nekrolog des D. Johann Bernhard Joseph Busse, Professors der Theologie am Lyceum Hosianum zu Braunsberg in Ostpreußen, gestorben am 5. Januar 1835.

Jeder Freund der Wahrheit und der Wissenschaft, welcher den hohen Werth gründlicher, umsichts- und einsichtsvoller Kenntnisse in den wahren Lehren des Christenthums zu schätzen weiß, empfindet gewiß mit inniger Wehmuth die harten Schläge, welche in ganz kurzer Zeit die Bildungs-Anstalten für katholische Theologen im preußischen Staate durch den Tod wie an Geist und Kraft so auch an Gelehrsamkeit, Ernst und Biedersinn für Wahrheit, Recht und Tugend gleich ausgezeichneter Lehrer getroffen haben. Die Männer, welche auf diese Weise jenen Anstalten entzogen wurden, waren nicht bloß solche, deren Kräfte das graue Alter bereits verzehrt hatte, die nach langer Tageslast endlich ermüdet zum Abende des Lebens gelangt, vor Ermattung an Geist und Körper in die Nacht des Todes

hinüberschlummerten; sie waren nicht bloß ältere Lehrer, welche die reichen Früchte ihrer großen Wirksamkeit schon in der Nähe und Ferne durch ihre zahllosen Schüler, die weit umher verbreitet sind, reifen sahen; sondern die meisten unter ihnen waren noch in den Jahren des kräftigen Mannes-Alters oder hatten auch dieses noch nicht zur Hälfte erreicht, und einige waren selbst Schüler derjenigen, mit denen sie schon zu gleicher Zeit dem Tode unterlagen. So sahen wir in einem Zeitraume von nicht vollen vier Jahren dahin scheiden: Hermes und von Droste-Hülshoff zu Bonn; Kistemaker und Katerkamp zu Münster; Scheill zu Braunsberg und neuerdings eben daselbst wieder Busse. Die vier letztern folgten einander innerhalb der kurzen Zeit von zehn Monaten. Von allen diesen erreichte nur Kistemaker das Greisenalter von 80 Jahren. Katerkamp starb im 70. Lebensjahre, war aber noch in voller Kraft und hielt den Abend noch gar nicht so nahe, wo es ihm gestattet sein möchte, von seiner Tagesarbeit auszuruhen; denn er hatte sich noch manches Nützliche für die Wissenschaft und die Kirche auszuführen vorgesetzt, welches er zu Ende zu bringen hoffte. Hermes war kaum in das 57. Lebensjahr getreten, als er aus seiner, für die Bildung katholischer Geistlicher und Lehrer der Theologie und Philosophie so segenreichen Wirksamkeit aus der Zeit in die Ewigkeit abberufen wurde; und was dieser noch mit so heißer Sehnsucht zu vollenden dachte, ist zu bekannt, als daß wir es hier weiter anführen dürften. Von Droste-Hülshoff, ein Schüler der zuvor Genannten und besonders Schüler und Zögling des letztern, hatte sich bis zu einer Stufe des gelehrten Wirkens emporgeschwungen, die ihn im Glanze den ausgezeichnetsten Männern zur Seite stellte; und schon im 39. Jahre seines bis dahin stets kräftigen Lebens wurde er abberufen. Scheill betrat zwar erst in mehr vorgerücktem Alter die Bahn des öffentlichen Wirkens auf dem theologischen Lehrgebiete; mehrfach ausgebildet, hatte er jedoch schon Vieles durch Schriften geleistet; aus dem Auslande berufen, hatte er auch in Preußen als Lehrer und Erzieher 10 Jahre hindurch zur Bildung der Geistlichen gewirkt, und noch mehre Früchte seines thätigen, wissenschaftlichen Strebens hatten wir zu erwarten, als er plötzlich, im 50. Jahre seines Lebens, dahinschied. Und zuletzt D. Johann Bernhard Joseph Busse, Professor der Kirchengeschichte, des Kirchenrechtes und der orientalischen Sprachen am Lyceum Hosianum zu Braunsberg, dem wir eigentlich die gegenwärtigen Zeilen zu widmen beabsichtigen, schied dahin in dem kräftigen Mannes-Alter von 46 Jahren und 4 Monaten, am 5. Januar 1835. Er war gleichfalls, wie von Droste, ein Schüler der zuvor Genannten: Kistemaker, Katerkamp und Hermes, welche er als seine Lehrer stets in treuer An-

hänglichkeit ehrte und schätzte, wie dieses in Beziehung auf Hermes noch insbesondere ein Brief zeigt, den er einige Monate vor seinem Tode einem entfernten Freunde schrieb, worin er bitter klagte über die Menge der Finsterlinge, welche in ihrer Verketzerungssucht darauf ausgingen, Hermes zu verdächtigen, und wobei er die Vertheidiger dieses großen Mannes aufmunterte, in der angefangenen Weise ihr Werk fortzusetzen und nicht in dem Kampfe zur Aufklärung des Lichtes und der Wahrheit zu ermüden. Daß er solches nicht nur entfernten Freunden schrieb, um sich etwa gefällig zu zeigen, sondern daß er nach seiner Ueberzeugung sprach und sich auch eben so unumwunden im Kreise der ihn Umgebenden äußerte, dafür war sein gerader Charakter, welcher keine Verstellung, keine Schmeichelei oder Heuchelei kannte, sondern sich offen kund gab, ein zuverlässiger Beweis, so daß wir es schon deßhalb für wahr annehmen müßten, wenn er auch selber solches nicht ausdrücklich in dem Briefe gesagt hätte. Diese Reinheit des Charakters haben wir in Busse in der langen Reihe von Jahren, die wir ihn kannten und theils mit ihm zusammen lebten und wirkten, immer bewährt gefunden, und seine übrigen Freunde, so viele derselben sind, bezeugen es immerfort mit theilnehmender Liebe. Innigst bedauern wir, über die Jugendjahre dieses Verewigten nur wenig sagen zu können, indem wir ihn erst später, zum Theil während seiner akademischen Laufbahn zu Münster in Westphalen, näher aber seit seiner Berufung nach Braunsberg, im Jahre 1817, kennen lernten. Wir können daher aus seiner Jugend nur mittheilen, was wir gelegentlich in Unterredungen von ihm darüber vernommen haben; anderweitige Nachrichten in dieser Beziehung, die wir neuerdings zu gewinnen gesucht, sind bis jetzt noch nicht eingegangen.

Joh. Bernh. Joseph Busse wurde geboren den 19. August des Jahres 1788 zu Lutten, einem Dorfe im Oldenburgischen, und zwar in demjenigen Theile dieses Landes, welcher früher zu dem Fürstbisthume Münster gehörte und das Niederstift genannt wurde, nun aber als Theil des Herzogthums Oldenburg das Amt Kloppenburg ausmacht. Seine Vorbereitung zu den höhern Wissenschaften erhielt er auf dem Landes-Gymnasio zu Vechta. Von früherer Jugend zeigte sich in ihm Vorliebe für die Gegenstände der Natur, nicht etwa, wie dieses wohl bei Kindern der Fall ist, um dieselben zum zwecklosen Spiele zu gebrauchen, sondern um dieselben zu pflegen und dadurch mit ihnen selbst und der Art, wie sie zu behandeln und zu erhalten seien, bekannt zu werden. So groß diese Vorliebe auch war, so betrachtete Busse die Beschäftigungen mit solchen Gegenständen doch immer nur als Nebensache zur Erholung in den freien Stunden, welche ihm als Schüler des Gymnasiums von dem Besuche des Unterrich-

tes und den dafür zu verrichtenden Arbeiten, die er immer mit dem größten Fleiße pünktlich besorgte, übrig blieben, oder welche er etwa seiner körperlichen Ruhe entzog. Eben diese vorherrschende Neigung zu den Gegenständen der Natur führte ihn zum Studium der Naturgeschichte, womit er sich neben dem Hauptstudium, dem er sich widmete, in seinem akademischen Cursus sowohl, als auch nachher immerfort bis auf die letzte Zeit mit großer Liebe beschäftigte, und nicht selten in dieser Beschäftigung seine Erholung von anderweitigen starken Anstrengungen suchte und fand. Auch hatte er sich wirklich im Gebiete der Naturhistorie viele, und man kann sagen, ausgezeichnete Kenntnisse erworben, wie er überhaupt in seinem wissenschaftlichen Streben keineswegs einseitig war, sondern seinen an sich starken und lebendigen Geist mit möglichst vielen und dabei erschöpfenden Kenntnissen fortwährend zu bereichern und auszustatten suchte. Dabei war er nicht bloß Nachbeter, folgte nicht nur dem Strome, sondern schritt, so viel er konnte, zur Quelle und schöpfte unmittelbar aus derselben. Von seinen Fortschritten als Schüler des Gymnasiums, welche zugleich Beweise seiner guten Geistes-Anlagen und seines Fleißes an dieser Vorbereitungs-Anstalt sind, zeugt besonders der Umstand, daß er schon bald nachher, als er im Jahre 1808 unmittelbar vom Gymnasio die Universität zu Münster bezogen hatte, wo er sich dem Studium der Philosophie und Theologie widmete, hier die Aufmerksamkeit der Professoren auf sich zog, welche ihn zum Hauslehrer bei der Familie von Zur Mühlen empfahlen. Busse übernahm diese Stelle als Nebenbeschäftigung zu seinen theologischen Studien, trat in besagter Eigenschaft in das Haus dieser Familie, und blieb daselbst während seines akademischen Cursus bis zum Jahre 1813. Die Gewandtheit, welche er hier an den Tag legte, Lust und Fleiß zum Lernen in den Kindern zu wecken und zu erhalten, Gedächtniß und Nachdenken bei denselben gleichmäßig zu fördern und ihnen zur Bildung des Kopfes und des Herzens angemessen nachzuhelfen, gewann ihm die Zuneigung, Liebe und Dankbarkeit der Eltern und Kinder nicht nur für die Zeit, wo er in ihrer Mitte und für sie wirkte, sondern auch für die Folge, so daß er außer andern Beweisen, die er stets mit der größten Freude rühmte, immer, so oft er nach Münster kam, und noch im Jahre 1821, als er zum letzten Male, und zwar von Braunsberg aus, dahin gekommen war, gleich einem Gliede der Familie, die freundlichste Aufnahme fand. Auch er hatte die Familie liebgewonnen und erinnerte sich derselben, so wie der Beweise der Hochachtung und Liebe, die er von derselben empfangen hatte und noch fortwährend empfing, stets mit der Aeußerung der lebhaftesten Freude. Die Lieblingsfächer der Wissenschaft, denen er sich vor-

zugsweise an der Universität und auch nachher widmete, ohne daß man doch sagen kann, er habe die übrigen vernachlässigt, waren Geschichte (Profan- und Kirchengeschichte), ältere und neuere Sprachen, Bibel-Exegese und nebstbei Botanik und andere Zweige der Naturwissenschaft. In der Geschichte und den Sprachen besaß er einen solchen Reichthum von Kenntnissen, daß er bei allen Männern vom Fache, die ihn darüber reden hörten, Bewunderung und Erstaunen erregte, und leicht Auskunft über darein einschlagende Punkte zu geben im Stande war.

Nach vollendetem akademischen Studium übernahm er eine Hauslehrerstelle bei der Familie von Lilien bei Werle, wo er ein Jahr blieb. Dann kehrte er im Herbste des Jahres 1814 nach Münster zurück, empfing daselbst die h. Weihen und trat in das Seelsorgeramt. Von dem hochwürdigen General-Vicariate zu Münster wurde Busse nun als Vicarius in der Nähe seines Geburtsortes, in dem Flecken Goldenstätt, angestellt. Er traf daselbst einen sehr liebenswürdigen und geachteten Pfarrer, einen wackern Arbeiter im Weinberge des Herrn, Namens Südholz, der ihn freundschaftlich aufnahm und dem er sich enge anschloß. Er schätzte und liebte den Pfarrer gleich seinem Vater, und dieser schenkte ihm volles Zutrauen und innige Liebe. Das musterhaft schöne Verhältniß, welches diese beiden Männer während ihres dreijährigen Zusammenlebens und Zusammenwirkens gegen einander beobachteten und erhielten, machte unserm Busse die Trennung äußerst schwer, als er im Jahr 1817, einem an ihn ergangenen Rufe des hohen preußischen Ministerii des Innern zufolge, die Seelsorge mit einer Lehrerstelle an der damals neu zu belebenden philosophischen und theologischen Lehranstalt zu Braunsberg in Ostpreußen vertauschen sollte, und stets blieb ihm jenes Verhältniß ein Gegenstand der freudigsten Rückerinnerung. Davon zeugen die Correspondenz, welche Busse fortwährend mit dem Pfarrer aufs lebhafteste unterhielt, und die Liebe, womit er über ihn so gern sprach, und wobei sich immer aufs Neue die große Achtung und innige Anhänglichkeit, welche er gegen den Pfarrer Südholz hegte, offen zeigten. Obgleich Busse im Seelsorgeramte, wie sein wackerer Vor- und Mitarbeiter, auf das thätigste wirkte, so unterließ er doch keineswegs, sich auch da wissenschaftlich fortzubilden in allen vorerwähnten Fächern. Er geizte und wucherte mit der Zeit, und so viel er derselben nur gewinnen konnte, verwandte er sie zum Studium, und erwarb sich dadurch, ohne daß er solches noch beabsichtigte oder auch nur vorhersah, für seinen künftigen Beruf als Lehrer der Theologie die ausgezeichnete Fähigkeit, welche er in der Bekleidung dieses Postens an den Tag legte.

Bereits 1811 war das Gymnasium zu Braunsberg reorganisirt worden. Von dem berühmten Fürstbischofe und Cardinal Stanis-

laus Hosius, welcher die Jesuiten nach Ermeland berief, denselben um das Jahr 1565 das Collegium in Braunsberg einräumte, und ihnen die Besorgung des Gymnasial-Unterrichtes, so wie auch die Bildung der Geistlichen für seine Diözese übertrug, war mit dem Gymnasium daselbst auch eine höhere Lehranstalt für Philosophie und Theologie gegründet worden. Später, um das Jahr 1630, bildete sich das Jesuiten-Collegium zu Rössel, 15 Meilen von Braunsberg, wo dann das zweite Gymnasium im Fürstbisthum Ermeland *), aber ohne eine höhere Lehranstalt, bestand, und von den Jesuiten jenes Collegiums besorgt wurde. Nach der Aufhebung des Jesuiten-Ordens wurde der Unterricht dieser Institute bis zu dem gedachten Jahre 1811 durch Weltgeistliche, und auch durch andere Klostergeistliche, die dafür gewonnen wurden, besorgt. Bei der Reorganisation in jenem Jahre wurde das Gymnasium zu Braunsberg zu einem Gymnasium erster Klasse, das zu Rössel zu einem der zweiten Klasse und später zu einer lateinischen Schule bestimmt. Die bis dahin zu Braunsberg bestandene höhere Lehranstalt für das Studium der Philosophie und Theologie aber wurde einstweilen aufgehoben. Im Jahr 1817 wurde auf mehrfaches Verwenden des Herrn Fürstbischofs von der hohen preußischen Staatsbehörde beschlossen, daß auch diese Anstalt wieder ins Leben treten solle, und Höchstdieselbe geruhere, mehren Professoren an der Universität und andern Gelehrten zu Münster den Auftrag zu ertheilen, zunächst drei Männer, welche sich insgesammt zur Doction der verschiedenen theologischen Disciplinen eignen würden, als die ersten Arbeiter an jener nun neuen Lehranstalt **) zu gewinnen und in Vorschlag zu bringen. Die Wahl fiel auf unsern Busse aus dem Herzogthum Oldenburg, dessen frühen Tod wir betrauern, und auf zwei Andere, welche zu gleicher Zeit mit ihm zu Münster studirt hatten, Neuhaus, jetzt Professor zu Münster, aus der preußischen Provinz West-

*) Ermeland war bekanntlich früher ein für sich bestehendes Fürstbisthum, woselbst der Bischof zugleich Landesherr war, und stand vom Jahre 1466 unter polnischem Schutze. Im Jahr 1772 wurde es Preußen einverleibt. Der Bischof verlor die Landeshoheit; ihm blieb nur die geistliche Verwaltung der Diözese und der Titel Fürstbischof.

**) Dieses neue Institut erhielt gleich Anfangs den Namen philosophische und theologische Lehranstalt, bestand aber in den ersten Jahren, bis zum Jahre 1821, nur der einen Hälfte nach, nämlich als theologische Lehranstalt oder als theologische Facultät. Im Herbste 1821 trat aber auch die philosophische Facultät daneben ins Leben, von welcher Zeit ab dann diese beiden Facultäten zusammen den Namen Lyceum, und zu Ehren des ersten Stifters, des früher genannten Fürstbischofes und Cardinals Stanislaus Hosius, den Namen Lyceum Hosianum erhielten.

phalen, und Achterfeldt, gegenwärtig Professor zu Bonn, aus der Rheinprovinz, welche beide damals auch in der Seelsorge angestellt waren. Diese drei wurden demnach von dem hohen preußischen Ministerium des Innern, mit Zustimmung des Herrn Fürstbischofes von Ermeland, berufen; sie nahmen den Ruf an, zogen im Herbste desselben Jahres, nachdem die beiden letztern zu Münster zusammen getroffen waren, und Busse sich ihnen zu Preußisch-Minden angeschlossen, gemeinschaftlich über Preußens Hauptstadt, wo sie einige Zeit verweilten, nach Braunsberg, und trafen im Anfange des Monates December dort ein. Sowohl den Aufenthalt in Berlin, als auch die erste Zeit in Braunsberg bis zur Eröffnung der Vorlesungen benutzte Busse ununterbrochen mit aller Thätigkeit, sich nach den litterärischen Fundgruben umzusehen, woraus er für die Wissenschaft schöpfen könne. So viel ihm möglich war, suchte er derselben habhaft zu werden und sie mit Eifer und Ausdauer zu ergründen, sowohl zu immer mehrer Selbstbildung, als auch zur gründlichen Bildung der Studirenden, die sich seinem Lehrfache zuwendeten. Und einmal für das Lehramt bestimmt, war er auch Lehrer im vollen Sinne des Wortes: er lebte für die Wissenschaft, und in derselben, und brachte ihr alle Lebensgenüsse zum Opfer. Er faßte Alles schnell auf, und arbeitete nichts desto weniger mit solcher Anstrengung, daß sein an sich sonst sehr starker Körper *) oft darüber unterlag. Schon im zweiten Jahre seiner Anwesenheit in Braunsberg zog er sich theils durch Erkältung, hauptsächlich aber durch Geistes-Anstrengung eine schwere Krankheit zu, woran er mehre Wochen hindurch litt, und ähnliche Leiden, wenn auch nicht in dem Grade, kehrten nachher von Zeit zu Zeit wieder. Gleich bei dem Anfange seines Lehramtes hatte er sich eine große Aufgabe gesetzt, nämlich sich für die zwei Hauptfächer des theologischen Lehrgebietes: Bibel-Exegese und Kirchengeschichte bestimmt, und diese trug er auch zusammen mit fester Ausdauer vier Jahre ununterbrochen vor und lehrte nebstdem noch die orientalischen Sprachen. Seine Vorlesungen gewannen stets großen Beifall, sowohl in Ansehung des Inhaltes als des Vortrages. Im fünften Jahre vertauschte er die Bibel-Exegese gegen das Kirchenrecht, welches dann fernerhin mit der Kirchengeschichte und den orientalischen Sprachen Gegenstand

*) Sein Körper war groß und stark gebaut, und von Natur durchaus gesund. Zu wünschen wäre freilich gewesen, daß Busse etwas mehr auf denselben reflectirt und ihn geschont hätte; denn auch seine Spaziergänge, die er zur Erholung des Geistes machte, waren für den Körper oft wahre Anstrengung und brachten ihn in Gefahr, durch Erhitzung oder Erkältung zu erkranken, besonders da er auch nicht darauf bedacht nahm, wenn er erhitzt oder durchnäßt war, die erforderliche Vorkehrung zu treffen, um Krankheit zu verhüten.

seiner Vorlesungen bis zu seinem Ende war. Seine ausgebreiteten Kenntnisse und seine vorzügliche Gabe im Vortrage, wodurch er sich seinen Zuhörern besonders nützlich machte, und dazu sein reines und edles Herz, welches sich immer in der schuldlosesten Heiterkeit und in ungekünstelter Theilnahme an dem Wohl und Wehe Anderer aufschloß, gewannen ihm die Achtung bei Vorgesetzten und Schülern und bei allen, die ihn kennen lernten. Als ausgezeichneter Gelehrter mit eben jenen Eigenschaften des Herzens ward er anerkannt und geschätzt von dem hohen königlichen Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten, von Sr. Durchlaucht dem Herrn Fürstbischofe von Ermeland, von dem hochwürdigen Domcapitel zu Frauenburg, von seinen Collegen am Lyceum und dem sämmtlichen Lehrer-Personale am Gymnasium, von dem Clerus der Diözese und der Umgegend, und von Gelehrten jedes Faches, die nur mit ihm bekannt geworden waren. Mehrfach haben die hohen Behörden es zu erkennen gegeben, wie sehr sie ihn schätzten; und das hochwürdige Domcapitel noch besonders nach seinem Tode, am Tage der Beerdigung. Busse war nicht Mitglied dieses Capitels, und doch kam Hochdasselbe aus freiem Entschlusse in pleno mit Ausnahme Einiger, welche Krankheits halber zurückbleiben mußten, die Leiche zur Gruft zu begleiten, von Frauenburg nach Braunsberg herüber, um dadurch zu zeigen, wie sehr auch diese höhere Geistlichkeit den Verewigten selbst und dessen Verdienste ehrte. Und wie sehr seine Schüler ihn achteten, zeigen die großen Beweise der Anhänglichkeit, welche dieselben an den Tag legten durch das anhaltende Wachen und Warten während seiner frühern langwierigen Krankheit im Jahre 1832, worüber er noch im letztverflossenen Sommer 1834 schrieb: „Meine Erhaltung habe ich nächst Gott den Studenten zu verdanken, die nach einem Unfalle, der mich bald nach dem Anfange jener Krankheit plötzlich zur Nachtzeit betroffen und mich leicht hätte zu Tode bringen können, weder bei Tage noch bei Nacht von meinem Bette und aus meiner Nähe wichen, bis ich wieder genesen war.“ Ferner bezeugten diese besonders ihre Anhänglichkeit bei seinem Hinscheiden nnd seiner Beerdigung. Gleich nach dem Tode waren sie darauf bedacht, ihrem unvergeßlichen Lehrer ein Denkmal zu stiften, indem sie ihn durch einen Portrait-Maler zeichnen ließen, und wirklich ist diese Zeichnung so gelungen, daß ein Copie-Gemälde davon, welches Schreiber dieses von einem werthen Freunde und Gönner des Verewigten erhalten hat, demselben ganz ähnlich sieht, und Personen, die ihn früher genau gekannt, aber seit dreizehn Jahren nicht wieder gesehen haben, ihn sogleich wieder erkennen. Die dankbaren Schüler trugen die Leiche zu Grabe, und einer derselben setzte schon vor Austragung derselben noch im Gebäude des Lyceums, so wie fer-

ner der Herr Professor D. Neumann am Grabe, die großen Eigenschaften und Verdienste des Verblichenen vor der zahllosen Menge, die den Zug bildete, in angemessener Rede aus einander. Die Liebe und Achtung, welche Busse in Braunsberg genoß, zeigte sich in eben jener unzählbaren Menge aus allen Ständen, die herbei geeilt war, um ihm die letzte Ehre zu erweisen. Und der Anblick des Zuges ergriff das Gefühl zur tiefsten Rührung. Die Schüler des Gymnasiums mit ihren Lehrern gingen voran, dann folgte die Geistlichkeit und das hochwürdige Domcapitel und nach der Leiche die unabsehbaren Reihen der Einwohner Braunsbergs, alle im Ausdrucke der tiefsten Theilnahme. Ungeachtet seines ernsten wissenschaftlichen Strebens war Busse doch, wie früher schon angedeutet worden, immer heiter und frohen Gemüthes, wenn er in Gesellschaften erschien oder zum Besuche seiner Freunde kam, so daß er auch deßwegen überall gern gesehen wurde und man ihn zumal bei seiner bekannten großen Gelehrsamkeit mit Freuden reden und erzählen hörte. Seine Unterredungen waren oft mit Witz und auch launigen Satyren untermischt, wodurch gewöhnlich die Unterhaltung mit ihm an Interesse gewann. War er auch, wie das bei derartigen Gelehrten wohl mehr der Fall ist, in seinem Anzuge und überhaupt in seinem Aeußern etwas nachlässig, so wurde ihm doch dieses nie übel gedeutet und hinderte keineswegs die freundliche Aufnahme, wohin er nur kam. Jedoch hatte, neuern Nachrichten zufolge, seine Lebendigkeit seit der erwähnten schweren und langen Krankheit im Jahre 1832, welche das Nervensystem stark angegriffen zu haben scheint, abgenommen *), und fing erst im letzten Sommer wieder an, mehr aufzuleben, wo seine von jener Krankheit zurückgebliebenen Schwächen sich zu verlieren und er an Stärke zuzunehmen schien. Man hegte hiernach die Hoffnung, er würde noch einmal wieder völlig genesen, und das hohe königliche Ministerium beabsichtigte hierauf, dem Vernehmen nach, Busse'n, wozu er sonst nicht zu bewegen war, jetzt aber selbst den Wunsch geäußert hatte, an eine andere theologische Lehranstalt, und wie vermuthet wird, nach Münster an die Stelle des verstorbenen Domdechants und Professors Katerkamp, zu versetzen. Wäre Busse nach Münster gekommen und hätte er seine frühere Gesundheit wieder erlangt, so würde er bei seiner großen Gelehrsamkeit und Lehrergabe die durch den Tod seines frühern

*) Auch hatte Busse, nachdem er einige Jahre in Braunsberg gewesen war, angefangen, den Pfarrern in der Umgegend zuweilen an den Festtagen in den kirchlichen Verrichtungen Aushülfe zu leisten, und dieses bis zu der oben gedachten Krankheit fortgesetzt. Seit dieser Krankheit aber konnte er sich nicht mehr dazu bestimmen, obgleich er früher mit besonderer Liebe solches gethan hatte.

Lehrers und Freundes in der theologischen Facultät daselbst entstandene Lücke sehr ehrenvoll ausgefüllt haben. Auch davon war das hohe Ministerium wohl überzeugt, welches ihn genau kannte und schon lange den Wunsch gehegt hatte, ihm einen seiner Wirksamkeit angemessenen weitern Wirkungskreis, als er bisher gehabt, zu geben und ihm sogar, den Nachrichten zufolge, in frühern Jahren *) frei gestellt hatte, sich Münster, Breslau oder Bonn zu wählen; er konnte sich jedoch nicht entschließen, Ermeland und seine Umgebung, die er liebgewonnen hatte, zu verlassen. Da es aber nun Busse's Wunsch geworden war, in seine Heimath zurück zu kehren und in Münster angestellt zu werden, so bedauern seine Freunde sehr, daß das Rescript des hohen Ministerii an das Lyceum Hosianum zu Braunsberg, welches am Tage nach seinem Hinscheiden eingegangen ist, und worin auf jene Versetzung unzweideutig hingewiesen wird, ihn nicht mehr beim Leben angetroffen habe, und ihm nicht mehr die Freude, die er darüber empfunden haben würde, zu Theil geworden sei. So sehr in dem letzten Sommer und Herbste bei seinen ihn umgebenden Freunden die Hoffnung wuchs, wozu er auch selbst damals Entfernten schriftlich die Hoffnung gab, daß er wieder völlig genesen würde, so sahen jene sich doch in den letzten zwei Monaten vor seinem Tode darin getäuscht. Er fing wieder an, mehr über Schwäche zu klagen, sein Aussehen ließ auf innere Leiden schließen und einen schlimmen Ausgang fürchten. Er suchte sich zwar, so viel es mit seinen Vorlesungen, welche er immerfort genau hielt, verträglich war, durch Bewegung im Freien und Zerstreuung bei Freunden aufrecht zu erhalten, glaubte auch in den Weihnachts-Ferien sich wieder zu erholen, machte deßhalb schon gleich beim Anfange derselben eine Excursion zu einem befreundeten Pfarrer in der Nähe und beabsichtigte, noch mehre dergleichen Excursionen zu machen, die doch wohl unterblieben. Mit dem Anfange des neuen Jahres erschien sein Zustand den Freunden bedenklicher. Sie veranlaßten den Arzt zu einem Besuche und zum genauen Beobachten des anscheinend Leidenden. Am 3. Januar verordnete ihm der Arzt, vorläufig die Wohnung nicht zu verlassen, und schrieb ihm leichte Mittel zum Gebrauche vor, indem es sich noch näher zeigen müßte, wohin die Krankheit ihre Richtung nehmen würde. Indessen wurde es am 5., einige Stunden vor Mittag, plötzlich schlimmer mit ihm. Er war aufgestanden, allein der Arzt verlangte, daß er sich wieder lege. Kurze Zeit war er wieder im Bette, als schon Convulsionen eintraten, welche bei den Umstehenden das Aergste befürchten ließen. Bald darauf fiel er in eine Art Bewußtlosigkeit. Man hatte inzwischen seinen Collegen, den

*) Im Jahre 1827 oder 1828.

Hrn. Professor D. Neumann, der ihn noch kurz vorher besucht hatte, wieder hinzu gerufen, welcher ihm die h. Oelung ertheilte. Dann trat der Todeskampf ein, und nach wenigen Augenblicken verschied er ganz ruhig, gegen 1 Uhr Mittags, indem ein hinzugetretener Nervenschlag sein Leben endigte. Als Schriftsteller hinterläßt er uns: I. „Grundriß der christlichen Litteratur von ihrem Ursprunge an bis zur Erfindung und Ausbreitung der Buchdruckerei. Ein Handbuch für angehende Theologen. Zwei Theile. Münster 1828 u. 29, in der Theissing'schen Buchhandlung." II. „Religionsgeschichte für Volksschulen und ihre Lehrer, auch als Lesebuch für den gebildeten Bürger und Landmann zu gebrauchen. 3 Theile. Landshut 1830, bei Joseph Thomann." Ein anderes Werk soll zum Drucke fertig sein, und gewiß würde Busse die katholisch-theologische Litteratur noch mit manchem Nützlichen aus dem großen Vorrathe seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit bereichert haben, wenn er am Leben geblieben wäre und seine Gesundheit wieder erlangt hätte. Doch fern sei es von uns, Gottes weise Rathschlüsse und Fügungen zu tadeln oder uns zum Urtheile über dieselbe zu erheben; vielmehr wollen wir uns in Demuth des Herzens vor ihm niederwerfen, seinen h. Namen preisen und ihn bitten, daß er dem Verstorbenen seine Gnade angedeihen lasse. Wir bemerken nur noch, daß Busse auch eine sehr angesehene Büchersammlung hinterläßt, worin sich viele bedeutende und auch seltene Quellenwerke befinden. Die Mitglieder des Lyceum Hosianum hegen den Wunsch, und mit denselben alle diejenigen, welche der Anstalt wohlwollen, daß diese Sammlung für das Lyceum angekauft werde. Man war Willens, deßhalb geeignete Vorstellung an das vorgeordnete hohe königliche Ministerium zu machen. Möge dieses geschehen sein, und die gnädige Bewilligung, wenn es immer möglich ist, erfolgen!

Der Doctor der Theologie, Herr Bernhard Joseph Hilgers, hat sich im Laufe dieses Semesters bei der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn als Privat-Docent habilitirt, und wird in dem nächsten Studien-Halbjahre seine Vorlesungen über die Fächer der Kirchengeschichte und der Dogmatik hierselbst eröffnen. Die katholisch-theologische Facultät darf sich von der Mitwirkung des Hrn. D. Hilgers für den Zweck der Bildung angehender Geistlicher und Gelehrter nur Ersprießliches versprechen.

Am 9. Februar ist zu Bonn der katholische Oberpfarrer und Landdechant Johann Georg Klein mit Tode abgegangen. Derselbe war im Jahre 1793 zu Arcken im Regierungsbezirke Düsseldorf geboren und bekleidete seit 1832 die Stelle eines Ober-

pfarrers und Landdechants in Bonn mit einem nachahmungswürdigen Eifer und sehr erfreulichem Erfolge. Wir behalten es uns vor, unseren Lesern in dem nächsten Hefte dieser Zeitschrift ausführlicher über das verdienstvolle Leben dieses ausgezeichneten Seelenhirten zu berichten.

Brüssel, 6. Januar. Dem Vernehmen nach wird nächstens ein Gesandter des h. Stuhles zu Brüssel ankommen; der Prälat, welcher diesen Posten bekleiden wird, ist schon ernannt. Die Ankunft desselben wird, wie man vermuthet, im Laufe des Februar Statt haben.

Eichstätt. Am 31. Jan. starb hier nach einem kurzen Krankenlager der Bischof Johann Friedrich Oesterreicher, Ritter des königl. baierischen Haus-Ritter-Ordens vom h. Michael, im 64. Lebensjahre. An ihm verliert das Vaterland einen aufgeklärten Priester, die Kirche betrauert einen ausgezeichneten Vorsteher, und die Armen beweinen einen unermüdlichen Wohlthäter.

Freiburg, 22. Febr. Heute früh um 3 Uhr starb, nach kurzem Krankenlager, der außerordentliche Professor der biblischen Exegese, Liborius Stengel, in der Blüthe der Jahre und mitten im kräftigsten Wirken für Wahrheit und Wissenschaft.

Hannover. Verhandlungen der hannover'schen Stände über die Aufhebung des Beichtsiegels.

Die Verhandlungen über das Beichtsiegel in der ersten Kammer der hannover'schen Stände sind von mehren theologischen Blättern mitgetheilt worden. In Hannover erwartet oder, richtiger, befürchtet die katholische Geistlichkeit, wie man uns von da her so eben schreibt, nun ein Gesetz, nach welchem die Beichtväter gehalten sein sollen, von jeder Nachstellung, welche auf die Person des Königs gerichtet ist und ihnen gebeichtet wird, sofort und so früh Anzeige zu machen, daß sie noch vereitelt werden kann. Diese Besorgniß der hannover'schen katholischen Geistlichkeit veranlaßt uns, jene Verhandlungen auch hier abdrucken zu lassen und Bemerkungen über die obschwebende Frage hinzuzufügen. Wir enthalten uns jedoch jeder Erörterung über einzelne Aeußerungen der ständischen Sprecher, wiewohl sie im Interesse der Logik und der theologischen Bildung überhaupt wohl gemacht werden könnte.

Die erste Kammer der hannover'schen Stände beschäftigte sich in ihrer Sitzung vom 25. Juli 1834 mit dem neuen Criminal-Gesetzbuche, und zwar mit dem Capitel, welches vom Verbrechen wider das Dasein und die äußere Sicherheit des Staates handelt. Art. 127 spricht die Verbindlichkeit zur Anzeige des Hochverraths und der Landesverrätherei aus. Ein Mitglied proponirte, zu diesem Art. hinter den Worten des letzten Satzes: „dessen Verwandte oder Verschwägerte", hinzuzufügen: „desgl. Geistliche rücksichtlich des ihnen in der Beichte Anvertrauten", und rechtfertigte diesen Antrag folgender Maßen: Wenn er sich erlaubt habe, bei dem Art. 127 einen

Antrag zu machen, welcher, wie er hoffe, die geneigte Berücksichtigung dieser hochansehnlichen Kammer um so mehr verdiene, da er einen Gegenstand zur Sprache bringe, über welchen Kirche und Staat so verschiedener Meinung zu sein scheinen, und der einen der wichtigsten Glaubenssätze der kath. Kirche ausmache, nämlich die strengste und keine Ausnahme gestattende Beobachtung des Beichtsiegels, so erkläre er zugleich im Voraus, daß der kath. Kirche und ihren Dienern, den Geistlichen, die allerhöchste Majestät des Königs eben so heilig und unverletzlich sei, als eine ihrer Schwesterkirchen, und daß sie auf alle Art und Weise jede, auch noch so fern, der geheiligten Person des Königs oder Allerhöchstdessen Familie drohende Gefahr, sobald eine solche ihr außerhalb der Beichte bekannt werden sollte, sogleich selbst abzuwenden oder auf dem gesetzlichen Wege der Obrigkeit anzuzeigen, für ihre heiligste Pflicht halte. Diese Grundsätze beobachte die kath. Kirche und habe sie immer beobachtet; sie befolge den Grundsatz des heil. Petrus: „Ehre den König!" eben so gewissenhaft und treu, wie jede andere Confession. Zwar erkenne auch der Staat die Unverletzbarkeit des Beichtsiegels im Art. 144 des Entwurfs der Criminal-Proceß-Ordnung an, nur wolle er, daß das im Art. 120 des Criminal-Gesetzes bezeichnete Verbrechen des Hochverraths davon ausgenommen werden solle. Allein auch in diesem Falle gestatte die kath. Kirche keine Ausnahme, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Die kath. Kirche glaube und lehre, daß die Beichtanstalt göttlicher Einsetzung sei, deren Zweck Vergebung der mit reuevollem Gemüthe bekannten Sünden und moralische Besserung sei, folglich auch die strengste Heilighaltung des Beichtsiegels bedinge; denn was wäre eine Beichte ohne Verschwiegenheit? Würde ohne diese der durch die Beichte beabsichtigte erhabene Zweck jemals erreicht werden, wenn die Verpflichtung des Beichtsiegels nicht generel, sondern nur ausnahmsweise gestattet werden sollte? 2) Das Kirchengesetz des lateranischen Concilii heiße: „Der Geistliche hüte sich, durch Worte oder Zeichen oder auf was immer für eine Art den Sünder zu verrathen; denn wer es wagen sollte, die ihm in dem Beichtgericht entdeckte Sünde bekannt zu machen, soll seines geistlichen Amtes entsetzt und zur lebenslänglichen Buße in ein enges Kloster gesperrt werden." Dieses Verbot sei allgemein und lasse keine Ausnahme zu. 3) Selbst das Naturrecht gebiete uns, dasjenige, was uns unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut sei, niemals zu offenbaren. Wo bliebe die Gerechtigkeit, wenn wir das uns Anvertraute sogar zur Infamie, zur Kerker-, ja, zur Todesstrafe desjenigen, welcher es uns anvertraut hat, mißbrauchten? 4) Wie gehässig, wie abscheulich würde nicht die ganze Beichtanstalt werden, wenn nicht das Beichtsiegel auf das strengste und heiligste gehalten würde! In welchem schändlichen, das Gemüth empörenden Lichte würde diese für die sündige Menschheit so trost- und heilvolle Anstalt ohne Verschwiegenheit erscheinen! Zu welch einem niedrigen Inquisitions-Tribunale würde sie nicht herabsinken! Und würde denn wohl der im Art. 127 des Criminal-Gesetzes vorgesetzte Zweck erlangt werden, wenn der Geistliche gezwungen sein sollte, ein im Art. 120 des Criminal-Gesetzes bezeichnetes, ihm durch die Beichte bekannt gewordenes Verbrechen mit namentlicher Angabe des Verbrechers der Obrig-

keit zu denunciren? Wer würde doch so thöricht sein, ein solches schändliches Vorhaben zu entdecken, wenn die Beichte ihm keine Sicherheit der ewigen Verschwiegenheit gewährte? Wo würde selbst das dem Beichtvater so nothwendige Zutrauen der Beichtenden ohne Beichtsiegel bleiben? 5) Endlich spreche der §. 30 des Staats-Grundgesetzes für seinen Antrag, wenn es darin heiße: „Allen Landeseinwohnern gebührt völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit." Wenn dieser §. nicht ein leeres Phantom, sondern eine Wahrheit sein solle, so müsse er im vorliegenden Falle zur Anwendung kommen: denn es handle sich hier nicht um eine Disciplinarsache, worin eine Dispense zuweilen zulässig, sondern um einen Glaubenssatz, dessen Verbindung durch keine Macht der Erde jemals unkräftig gemacht werden könne. Dem Staate stehe folglich die rechtliche Befugniß in keinem Falle zu, durch ein Gesetz in die Glaubens- und Gewissens-Angelegenheiten seiner Unterthanen zu greifen und darin Verwirrung anzurichten. Denn was sei dem Menschen heiliger, als die Glaubenssätze seiner Religion? was unschätzbarer, als Gewissensruhe? Wie ungerecht und dem Grundgesetze stracks zuwiderlaufend sei also nicht ein Gesetz, welches die Glaubens- und Gewissensfreiheit der kath. Landeseinwohner auf das empörendste störe! Welche katholisch-geistliche Obrigkeit werde so frevelnd an ihrer eigenen Religion handeln können, eine solche gesetzliche Bestimmung, falls sie hier sanctionirt werden sollte, ihrer Diözesan-Geistlichkeit zur Pflicht der Befolgung zu machen? Und welcher Geistliche werde nicht mit dem lautesten Schrei des Abscheues eine solche Ansinnung von sich weisen? Der kath. Geistliche sollte sich zum Denuncianten, zum Verräther herabwürdigen lassen? Werde er nicht lieber Drohung, Strafe und den Tod selbst erdulden, freudig erdulden, ehe er sich zum schändlichen Werkzeuge eines gewissenlosen Angebers mißbrauchen lasse? Werde er hier nicht ausrufen: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen! ... Unnütz sei eine solche gesetzliche Bestimmung; denn der Geistliche werde immer dem Richter zur Antwort geben, er wisse es nicht, und wenn er es auch wisse, so werde er es ihm nicht sagen. Daß andere Gesetzbücher, selbst das baierische, ähnliche Bestimmungen enthalten, entkräfte seinen Antrag nicht; denn diese seien ohne Berathung der Stände und der Betheiligten erlassen, dann aber auch niemals von der katholisch-geistlichen Oberbehörde als gesetzlich anerkannt.

Ein Deputirter: So sehr er in Beziehung auf das von dem g. Redner Hervorgehobene geneigt sein würde, den ausgesprochenen Wünschen nachzukommen, und so gern diese Versammlung stets bereit gewesen, billigen Wünschen zu genügen, so sehe er sich doch außer Stande, auf den gefallenen Antrag einzugehen. Der g. R. habe aus einander gesetzt, aus welchen Gründen das Geheimniß des Beichtstuhles nicht verletzt werden dürfe. Dergleichen Grundsätze beständen auch für die Geistlichen der evang. Confession, und auch letztere wären den Bestimmungen dieses Artikels unterworfen. Von der wirklichen Statthaftigkeit der fraglichen Ausnahme könne er sich nicht überzeugen, wenn er bedenke, daß die Kirche nur mit der Aufrechthaltung des Staates bestehen könne. Werde daher in der Beichte ein solches Bekenntniß

von der Verschwörung zum Umsturze des Staates abgelegt, und der Geistliche dürfe es der Behörde, welche das Verbrechen zu hindern im Stande sei, nicht anzeigen, so werde dadurch zugleich auch die Kirche gefährdet. Als die Bestimmung des 5. Capitels des Staats-Grundgesetzes, daß nämlich dem Könige über die evangelische und römisch-kath. Kirche das in der Kirchenhoheit begriffene Schutz- und Oberaufsichts-Recht gebühre, verhandelt wurde, sei der in Frage stehende Punkt bereits mehrfach erwähnt; eine solche Bestimmung, wie der Hr. Prop. sie nun beantrage, sei indessen nicht aufgenommen, vielmehr in dem Begleitungsschreiben von den Ständen erwähnt, daß man Rücksichten der fraglichen Art da überall nicht nehmen könne, wo es auf die Wohlfahrt und Sicherheit des ganzen Staates ankomme. Hätten die kath. Geistlichen die in Rede stehende Ausnahme für durchaus nothwendig gehalten, so sei es bei der Berathung des Staats-Grundgesetzes der rechte Zeitpunkt gewesen, ihr Interesse wahrzunehmen.

Ein zweiter Deputirter: Die von dem Hrn. Proponenten vorgelegten Bestimmungen über die Bewahrung des Geheimnisses der Beichte halte er im Allgemeinen zwar für richtig. Nach dem Beschlusse des lateranischen Concilii leide es keinen Zweifel, daß die Verschwiegenheit sich allgemein auf vergangene und bevorstehende Verbrechen erstrecke. In dem Art. 127 des Criminal-Gesetzbuches sei nur von bevorstehenden Verbrechen die Rede; daher passe der Antrag in Beziehung auf schon begangene Verbrechen nicht zu diesem Artikel. Er verkenne jedoch nicht, daß die kath. Geistlichen sich hinsichtlich dieses Punktes allerdings in einer unangenehmen Lage befänden; allein dessen ungeachtet könne er für den Antrag nicht stimmen. Die zur Motivirung des letztern hervorgehobenen Gesetz-Bestimmungen dürften auch in so fern nicht in Betracht kommen, da sie jünger seien, als diejenigen Gesetze, auf welche sich der Art. 127 gründe. Denn schon in der L. 5. D. ad legem Juliam majestatis und im Cap. 24 der bulla aurea sei das im Art. 127 ausgesprochene Princip sanctionirt und in die späteren Gesetzgebungen übertragen. Würde man hier bei Erlaß eines neues Gesetzes solche Ausnahmen gestatten, so würde dies zu mancherlei Inconvenienzen führen. Glaubten die kath. Geistlichen durchaus keine Ausnahme von dem Geheimnisse der Beichte machen zu dürfen, so würden sie sich durch irgend ein Auskunftsmittel schützen müssen, so gut es anginge.

Das Mitglied: Sollte die bulla aurea auch eine solche Bestimmung enthalten, wie der letzte g. R. sie anführe, so frage es sich immer noch, ob dergleichen Bestimmungen mit Genehmigung der kirchlichen Obrigkeit erlassen seien.

Ein zweites Mitglied: Es sei wohl zu beachten, daß hier nicht von einem schon begangenen, sondern von einem bevorstehenden Verbrechen geredet werde. Wenn nun Jemand im Beichtstuhle bekenne, er habe den Plan, morgen den König zu ermorden, und erbitte sich im Voraus Absolution für diese Sünde; wenn ferner der Priester Alles anwende, um ihn von diesem Vorhaben zurückzubringen, aber seine Mühe vergeblich verschwende: so befinde der Geistliche sich in der That in einer fürchterlichen Lage, wenn er auch

dann eine Anzeige nicht machen dürfe. Er möge wohl wissen, was der Geistliche thun werde, wenn der Beichtende den Plan einer Ermordung des Papstes bekenne!

Das erste Mitglied: Was den letzterwähnten Fall betreffe, so werde der Beichtvater eine Absolution nicht ertheilen können, weil letztere sich stets nur auf eine aufrichtige Reue des Beichtenden über seine Sündhaftigkeit gründe. Der Geistliche werde indeß Alles aufbieten, um den Beichtenden von seinem Vorhaben zurück zu bringen, werde nachforschen, ob das Verbrechen von ihm allein oder mit von Complicen begangen werden solle, und werde um Erlaubniß bitten, den Vorfall mit Verschweigung des Namens anzeigen zu dürfen. Würde diese Erlaubniß indeß versagt, so dürfe der Geistliche, selbst wenn das Leben des Papstes auf dem Spiele stände, von dem Geheimnisse keinen Gebrauch machen; so unerschütterlich fest ständen in dieser Hinsicht die Grundsätze der kath. Geistlichen. Er sehe ein, in welche Verlegenheit sein Antrag diese hochansehnliche Versammlung versetze; allein er habe es für seine Schuldigkeit gehalten, denselben hier vorzubringen, und er müsse innig bedauern, wenn die Principien des Staates und der Kirche in diesem Punkte so außerordentlich von einander verschieden seien.

Ein drittes Mitglied: Auch bei der evang. Kirche finde der Grundsatz einer Beachtung des Beichtsiegels Statt; nur sei ein hauptsächlicher Unterschied zwischen der kath. und der evang. Beichte darin zu finden, daß bei der letztern das Herzählen aller Fehler in specie wegfalle. In Beziehung auf die begangenen Verbrechen müsse der Geistliche zuvörderst Gewißheit darüber erlangen, in welcher Masse sie begangen seien, und er dürfe die Absolution erst dann ertheilen, wenn eine aufrichtige Reue wirklich vorliege. Hinsichtlich der bevorstehenden Verbrechen enthalte der § 36 der lüneburgischen Kirchen-Ordnung eine besondere Vorschrift. In Folge dessen sei auch in anderen Bestimmungen das Beichtsiegel als etwas Heiliges anerkannt, freilich aber unter der Beschränkung, falls höhere Rücksichten nicht ein Anderes verlangten. Auf seinem Standpunkte als protestant. Geistlicher glaube er sich bei den Vorschriften des Art. 144 der Criminal-Proceßordnung vollkommen beruhigen zu können, und müsse bekennen, daß er das Verbrechen des Hochverrathes für ein solch ausgezeichnetes halte, daß er bei demselben auch eine Ausnahme von dem Beichtsiegel als vollkommen angemessen betrachte. In Folge der für die kath. Geistlichen gegebenen Vorschriften erkenne er indessen an, daß sie selbst bei dem Falle des Hochverraths Verschwiegenheit zu beobachten hätten, nur die von dem g. H. Prp. aus dem Naturrechte und der Philosophie hergenommenen Gründe halte er nicht für durchschlagend. Auch er möge jedoch mit einem andern z. B. wohl wissen, was der kath. Geistliche thun werde, wenn der Beichtende bekenne, daß er den Papst zu ermorden beabsichtige? Wiewohl er einsehe, daß die kath. Geistlichen sich in diesem Falle in einer ganz eigenen Lage befinden würden, so scheine ihm doch durchaus nothwendig, daß man hier mehr auf die Maßregeln Rücksicht nehmen müßte, welche der Staat zu seiner eigenen Aufrechthaltung nöthig habe. Wie die kath.

Geistlichen in einer Lage der hervorgehobenen Art sich heraushelfen würden, müsse man ihnen selbst überlassen.

Ein dritter Deputirter: Er erlaube sich, an den Hrn. Prop. die Frage zu richten, ob für die kath. Geistlichen ein Gesetz existire, das sie verpflichte, ein bevorstehendes, ihnen gebeichtetes Verbrechen zu verhindern, und das eine Strafe androhe, wenn solches nicht geschehe? Bestehe ein solches Gesetz nicht, so halte er das für die Sicherheit des Staates im höchsten Grade für gefährlich. Es seien ihm aus der Geschichte Beispiele bekannt, daß die Geistlichen bevorstehende ihnen bekannte Verbrechen angezeigt hätten, aber auch solche Fälle, daß solches nicht geschehen sei. Wie er glaube, müsse doch jedenfalls eine gesetzliche Vorschrift in dieser Hinsicht existiren, damit die Geistlichen wüßten, wie sie daran wären. Es herrsche über diesen Punkt eine große Dunkelheit; daher wünsche er sehr, daß der Hr. Prop. eine Auskunft darüber ertheilen möge, falls seine Verhältnisse es ihm anders gestatteten.

Das erste Mitglied: Diese Auskunft sei er zu ertheilen gern bereit. Bei einem Vorfalle fraglicher Art könne der kath. Geistliche niemals vor Gericht gefordert und zur Rechenschaft gezogen werden. Besondere Vorschriften existirten nicht; es sei vielmehr bloß seinem Ermessen überlassen. Hinsichtlich dessen, was etwa in der Geschichte über Fälle der Art vorkomme, müsse er in so fern an dessen Echtheit zweifeln, als dergleichen Anführungen nicht von katholischen Geistlichen selbst herrührten.

Der erste Deputirte: Er möchte doch wissen, was die kath. Geistlichen anfangen würden, wenn z. B. in Italien ein Bandit vor ein Kloster komme, und in der Beichte bekenne, er wolle Tags darauf mit seiner Bande das ganze Kloster anzünden. Fälle der erwähnten Art, bei denen die Geistlichen allerdings auch Anzeige davon gemacht, seien in der Geschichte mehrfach zu finden, an deren Echtheit sich überall nicht zweifeln lasse. Er verweise nur auf den bekannten Vorfall mit Ravaillac.

Das erste Mitglied: Er habe die Grundsätze, auf denen sein Antrag beruhe, genügend aus einander gesetzt, und werde darüber nichts mehr sagen. Auf eine solche Casuistik könne er sich eben so wenig einlassen, wie auf das, was in anderen Ländern vorgekommen sei; er könne sich vielmehr nur einzig und allein auf die in seiner Kirche einmal geltenden Principien beziehen.

Der zweite Deputirte: Er habe früher schon gesagt, daß man in solchen Fällen sich so gut helfen müsse, wie es angehe; es sei eben so wie beim Duell, bei welchem die Politik eben so wenig, wie hier, eine gesetzliche Ausnahme gestatte.

Ein vierter Deputirter: Schon bei der Berathung über das Staats-Grundgesetz sei es klar ausgesprochen, daß einzelne Confessionen sich niemals darauf berufen könnten, daß ein gegebenes Gesetz mit ihren Grundsätzen unvereinbar sei. Der Hr Prop. könne sich indessen beruhigen: denn für die unterlassene Anzeige der Hoch- oder Landverrätherei sei im Ganzen eine so gelinde Strafe festgesetzt, daß der Geistliche sich derselben leicht unterwerfen könne, falls er gar nicht an-

ders aus der Sache heraus zu kommen glaube. Seiner Ansicht nach wäre es am besten gewesen, daß man den letzten Satz des Art. 127 ganz gestrichen; fände sich hier gar keine Ausnahme benannt, so würde der Hr. Prop. vielleicht nicht auf seinen Antrag gekommen sein.

Das erste Mitglied: Vorzugsweise habe der Art. 144 der Proceß-Ordnung ihn auf seinen Antrag geführt. Uebrigens erlaube er sich, zu bemerken, daß er die Competenz der Kammer in dem, was der kath. Geistliche bei der Beichte thun oder lassen solle, durchaus nicht anerkenne.

Das zweite Mitglied: Diese Competenz könne wohl schwerlich abgelehnt werden, weil die kath. Geistlichen, gleich jedem andern Unterthan, beim Erlaß von Gesetzen unter diese Competenz fielen.

Ein fünfter Deputirter: Ihm scheine auch aus Eichhorn's Kirchenrecht ganz klar zu erhellen, daß die kath. Geistlichen sehr wohl die fragliche Anzeige machen dürfen, sobald sie nur die Person nicht nennen. Auch ohne die geistlichen Gesetze zu verletzen, könnten sie sich damit aus der Verlegenheit ziehen, wenn sie nur genau nach den Umständen des gebeichteten Verbrechens forschten und diese unter Verschweigung des Namens der Obrigkeit anzeigten.

Das erste Mitglied: Der Beichtstuhl sei — man möge ihm den Ausdruck verzeihen — keine inquisitorische, auch keine Polizei-Anstalt.

Der fünfte Deputirte: Es scheine doch wahrlich allen natürlichen Gefühlen zu widersprechen, daß der Geistliche aus Rücksicht auf das Beichtsiegel schweigen müsse, auch wenn ihm die Absicht der Ermordung seines eigenen Bruders gebeichtet werde, und er sollte denken, daß der Geistliche in den geistlichen Gesetzen immerhin ein Expediens finden könne, um dem Verbrechen zuvor zu kommen. Er sehe nicht ein, wohin die Annahme des gestellten Antrags führen solle, zumal man sich hier gegenwärtig nicht mit einem geistlichen, sondern mit einem weltlichen Gesetze befasse.

Bei der Abstimmung wurde, mit Ausnahme des dafür stimmenden Hrn. Prop., der Antrag einstimmig abgelehnt, das ganze erste Capitel in dritter Abstimmung genehmigt. Das erste Mitglied stimmte jedoch gegen das ganze Capitel, weil darin Bestimmungen enthalten, die mit den Grundsätzen der kath. Kirche nicht zu vereinbaren ständen; wogegen das dritte Mitglied sein votum affirmativum dahin motivirte, daß er, so sehr er die Grundsätze der kath. Kirche heilig halte, es mit den Principien der protestant. Kirche sehr wohl für vereinbar erachte, sich den Bestimmungen dieses Capitels zu unterwerfen, und daß bei einem so hochwichtigen Verbrechen, wie dem des Hochverraths, eine gesetzliche Ausnahme von dem Beichtsiegel allerdings begründet erscheine.

Zur Beantwortung der hier obschwebenden Frage verweisen wir auf eine Abhandlung von v. Droste: Ueber das Zwangsrecht gegen den Beichtvater auf Revelation des Beichtgeheimnisses. Eine Widerlegung der Abhandlung über denselben Gegenstand in den „criminalrechtlichen Erörterungen" von Alexander Müller ꝛc. Bonn, bei Marcus, 1824. Die Frage selbst: ob es

erlaubt sei, den Beichtvater zu zwingen, das Beichtgeheimniß zu reveliren, ist unseres Dafürhaltens hier genügend beantwortet. S. 25 in dieser Abhandlung kommt nun folgende, zunächst hieher gehörige Stelle vor. „Allerdings, wenn Jemand dem Beichtvater entdeckte, daß er ein Verbrechen begehen wolle, dann wäre es des Beichtvaters Pflicht, einen solchen Unglücklichen zur Reue über seine Verkehrtheit und zur gänzlichen Verzichtung auf sein schändliches Vorhaben mit dem Eifer eines wahren Seelsorgers zurückzuführen, und dann erst, wenn ihm dieses mißlänge, würde es nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht für ihn sein, die Sache der Obrigkeit anzuzeigen. Denn hier wäre Schweigen eben so schändlich, als in allen andern Fällen Reden sein würde. Wer aber den katholischen Katechismus in etwa kennt, der weiß auch, daß Sünden, welche erst begangen werden sollten, kein Gegenstand der Beichte sein können, und daß ein Mensch, welcher sich nicht entblödet, mit einem solchen Geständnisse dem Beichtstuhle zu nahen, in keinem andern Verhältnisse zu dem Priester stehe, als worin er zu jedem Dritten stehen würde, den er außer aller Beziehung auf den Beichtstuhl mit seinem Vorhaben bekannt machte." Diese Ansicht von Droste ist in einem theologischen Blatte mißdeutet, und wie wir glauben, ist diese Mißdeutung in demselben Blatte auch von ihm selbst berichtiget worden. Abgesehen von jener Mißdeutung, gibt es auch Andere, welche nichts desto weniger das Beichtgeheimniß auch auf die Mittheilung eines solchen abscheulichen Vorsatzes wollen ausgedehnt wissen. Allein diese verkennen offenbar die allgemeine Pflicht, jedes mit Gewißheit bevorstehende Uebel so viel möglich, von dem Nächsten abzuwenden. Eine solche, von der Vernunft ausgesprochene, allgemeine Pflicht kann ohne Widerspruch mit der Vernunft offenbar weder durch eine weltliche, noch durch eine geistliche Auctorität aufgehoben werden. Daß aber diese Pflicht auch da nicht aufhöre zu verbinden, wo man sie durch Sprechen oder eine andere Mittheilung erfüllen müßte, und wo man zu schweigen versprochen hat, ist wohl unverkennbar für jeden, welcher einräumt, daß man einer ungezweifelten, allgemeinen Pflicht zuwiderzuhandeln, Niemanden ohne Unsittlichkeit versprechen könne.

Uebrigens stellt es sich in der Erfahrung gewöhnlich heraus, daß diejenigen, welche jener Behauptung nicht beistimmen, entweder eine irrige Vorstellung von der kirchlichen Vorschrift der Verschwiegenheit in Beichtsachen haben, oder die Beschränkung dieser Vorschrift nach der Ansicht von Droste nicht präcise genug auffassen. Viele nämlich meinen, wie auch Alexander Müller das meint, das Gebot der Verschwiegenheit habe einen inneren Zusammenhang mit der sacramentalischen Eigenschaft der Beichte,

oder überhaupt mit der katholischen Glaubenslehre. Es ist aber in Ansehung des Sacramentes völlig einerlei, ob der Inhalt der Beichte verschwiegen werde oder nicht. Die Beichte war ja in den ersten Zeiten der Kirche sogar eine öffentliche. Es ist nur eine natürliche Pflicht für den Beichtvater, wenn ihm heimlich gebeichtet wird, zu schweigen. Und diese natürliche Pflicht verstärkt das Kirchenrecht durch Androhung einer Strafe für die Uebertretung. Die katholische Glaubenslehre über die Beichte enthält weiter nichts, als daß die Beichte zur Vergebung der Sünden nothwendig sei, und zwar eine specielle, nicht bloß eine allgemeine. Ueber die Heimlichkeit oder Oeffentlichkeit derselben kommt in der Glaubenslehre durchaus nichts vor. Man sehe nur hierüber das Concil von Trient. — Andere glauben, nach den Ausdrücken in der Stelle von Droste dürfe auch derjenige verrathen werden, welcher dem Beichtvater bekennt, er habe die Anfechtung, dieses oder jenes Verbrechen zu begehen. Jeder Unbefangene wird es einsehen, daß sich Droste vor einer solchen Folgerung sorgfältig verwahrt habe. Indessen, um jedes Mißverständniß auszuschließen, fragen wir: Welche Folge wird es haben, wenn allgemein bekannt gemacht wird, der Beichtvater dürfe den, welcher zukünftige Verbrechen beichtet und nicht davon abstehen wolle, verrathen?

Etwa, daß diejenigen, welche begangene Sünden beichten wollen, abgeschreckt werden? — Offenbar nicht.

Oder daß diejenigen, welche wieder aufgegebene Entschlüsse zu Verbrechen beichten, abgeschreckt werden? Auch nicht; denn das sind begangene Sünden.

Nur diejenigen können abgeschreckt werden, welche mit verkehrtem Herzen zur Beichte gehen und entweder 1) glauben, sie könnten sich im Voraus absolviren lassen, oder 2) aus Frechheit den Beichtvater in ihr Complott ziehen oder 3) sich aufrichtig Raths erholen wollen.

Die letztern werden nicht abgeschreckt werden, weil sie wissen, daß der Beichtvater schweigen muß, sobald sie nur erklären, daß sie seinen abmahnenden Rath annehmen. Daß die beiden erstern abgeschreckt werden, ist gut, denn 1) entweihen sie nur das Sacrament, 2) schaden sie der Geistlichkeit, und 3) daß sie beichten, könnte dem Staate nichts nutzen, sondern nur schaden.

Was soll man aber dem Volke vortragen, die Regel allein oder die Ausnahme mit?

Nur die Regel; denn die Ausnahme würde zu leicht mißverstanden werden und der Regel schaden; die Ausnahme soll man dem Einzelnen, der sich frech genug in den Fall setzt, vortragen.

Kassel. Auch hier zeigt das mystische Treiben schon herrliche Früchte. An der Spitze steht der Pfarrer Lange, und die

Behörde soll bereits Befehle gegen den um sich greifenden Unfug erlassen haben.

Köln, 23. Jan. Heute überreichte das Hochwürdige Metropolitan-Domcapitel Seiner Erzbischöflichen Gnaden dem Hochwürdigsten Herrn Erzbischofe Ferdinand August eine goldene und silberne Denkmünze unter den, gleichzeitig auf Pergament übergebenen Worten:

„Hochwürdigster Erzbischof, Hochgeborener Graf, Gnädigster Herr! — Was Euer Erzbischöfliche Gnaden für die Erzdiözese Köln gethan haben, wird die Geschichte aufbewahren, und die späten Nachkommen werden die großen Verdienste preisen und sich der Wohlthaten erinnern, ohne daß Denkmünzen sie daran zu mahnen brauchen. Wie sehr die Zeitgenossen mit Verehrung anerkennen, was ihnen durch Euer Erzbischöfliche Gnaden bereits zu Theil geworden ist, haben die Bestürzung, die Trauer und das allgemeine inbrünstige Gebet in den Tagen vom 12. bis zum 26. August 1833, als das theure Leben des Diözesan-Oberhauptes in Gefahr war, und die unaussprechliche Freude über die Wiedergenesung bezeugt. — Möge es den gehorsamst unterzeichneten Mitgliedern des Metropolitan-Domcapitels für sich und im Namen der Erzdiözesan-Geistlichkeit, welche Ein und das nämliche Gefühl beseelt, gestattet sein, das Andenken an diese so herzergreifend an den Tag gelegte Liebe durch eine Denkmünze, welche zugleich das hehre Bildniß ihres theuren Oberhirten trägt, auf die Nachwelt zu bringen! — Euer Erzbischöflichen Gnaden überreichen daher die gehorsamst Unterzeichneten im Namen ihrer geistlichen Mitbrüder und aller Erzdiözesanen die ersten Abdrücke dieser Denkmünze hiermit ehrfurchtvollst, und bitten, gnädig erlauben zu wollen, daß nunmehr auch die weitere Verbreitung derselben geschehen dürfe. — Gott erhalte Euer Erzbischöfliche Gnaden der Erzdiözese bis zum spätesten Alter bei Kraft und Heiterkeit und lasse Hochdieselben die Freude an den Früchten der großen Anstrengungen und der gegründeten Einrichtungen noch lange genießen!"

Hier sind die Veranlassung der Denkmünze, ihr Zweck und die Gefühle und Gesinnungen, wovon sie Zeugniß geben soll, sattsam angedeutet.

Das Hochwürdige Domcapitel brachte Seiner Erzbischöflichen Gnaden gleichzeitig die Glückwünsche zu dem von Seiner Majestät dem Könige Hochdenselben Allergnädigst verliehenen schwarzen Adler-Orden dar.

Dem hochherzigen, dem so edel denkenden und so fein fühlenden Greise in noch rüstiger Kraft, nach einer Reihe von thatenreichen Jahren, mußte es ein hochfeierlicher Augenblick sein, wo mit der sprechendsten Anerkennung des allverehrten Monarchen

der Ausdruck der innigsten Verehrung und Liebe seiner Geistlichkeit und seiner Diözesan-Angehörigen auf eine so würdige Weise zusammentraf.

Die Denkmünze, vom Medailleur Franke in Düsseldorf verfertigt, trägt auf der einen Seite das sehr gut getroffene Bildniß Seiner Erzbischöflichen Gnaden, mit der Umschrift: FERDINANDUS AUGUSTUS Archiepiscopus Coloniensis. Nat. MDCCLXIV. Dec. XXV. Cons. MDCCCXXV. Iun. XI., und auf der andern Seite die Aufschrift: Sanitati Restituto Laeta Dioecesis. MDCCCXXXIII.

Abdrücke davon werden noch in Silber und Bronce auf Subscription verfertigt und vertheilt. Von jeder Medaille, welche über die Zahl 400 abgeht, wird der Künstler, nach einem abgeschlossenen Vertrage, 15 Sgr. zu einem noch näher zu bestimmenden frommen Zwecke abgeben.

— Der Ehren-Domherr der hiesigen Kathedral-Kirche und Pfarrer der Mariä-Himmelfahrtskirche dahier, Herr Johann Friedrich Wermerskirchen, ist am 21. Februar in einem Alter von 93 Jahren gestorben. Er war zu Köln geboren, trat in die Norbertiner-Abtei Steinfeld, legte daselbst 1762 die Ordensgelübde ab, und versah nach der Aufhebung dieses Ordens mehre Stellen in der Seelsorge mit Eifer und Beifall.

Leipzig. Das philosophische und theologische Leben und Treiben auf unserer Universität hat sich im Jahre 1834 folgender Maßen kund gegeben:

1834. Am 13. Februar feierte die philosophische Facultät die jährliche Ernennung der Doctoren der Philosophie und Magister der freien Künste. Der derzeitige Dekan, Prof. D. Krug, machte diese Promotion bekannt durch das Programm: De formulis, quibus philosophi stoici summum bonum definierunt. Symbolarum ad historiam philosophiae. Partic. VIII. (14 S. 4.) — Am 17. März wurde dem Hrn. D. Aug. Ludw. Glo. Krehl, bisher Pfarrer zu St. Afra zu Meißen und Prof. der hebräischen Sprache an der Landesschule daselbst, die neugegründete Stelle eines Universitäts-Predigers und ordentlichen Professors der praktischen Theologie übertragen. Hr. D. Krehl hat beide Stellen bereits angetreten. — Am 1. Mai legte der ordentliche Professor der theoretischen Philosophie, D. Krug, des Dekanat der philosophischen Facultät und zugleich, auf wiederholtes Ansuchen unter Allerhöchster und Höchster Genehmigung, die seit 25 Jahren in Leipzig rühmlichst verwaltete ordentliche Professur nieder. Als prof. honorarius hält er jedoch auch fernerhin Vorlesungen und nimmt an den Berathungen der philosophischen Facultät und des akademischen Senats Antheil. Hr. Prof. Wachsmuth hat das Dekanat der philosophischen Facultät übernommen.

Am 14. Mai erwarb sich Hr. Herm. Gust. Hölemann durch Vertheidigung seiner Streitschrift: „De bibliorum Dinteri ingenio exegetico S. interpretationis ep. ad Philipp. Paulinae specimina ac symbolae. Partic. I." (34 S. gr. 8.) die Rechte eines akademischen Docenten. — Zur Feier des Pfingstfestes lud im Namen des Rector Magnificus der zeitige Dekan der theologischen Facultät, D. Chr. Glo. Leb. Großmann, ein durch ein Programm: „De Judaeorum disciplina arcana part. II." — Am 5. Juli vertheidigte pro loco in ordine philosophorum obtinendo der ordentliche Professor der griechischen und römischen Litteratur, Hr. D. Anton Westermann, die Streitschrift: „De litibus, quas Demosthenes ipse oravit." (Leipz. 94 S. gr. 8.) — Am 23. Juli hielt Prof. D. Krehl die herkömmliche Antrittsrede, wozu er durch die Abhandlung: „Observationes ad interpretes graecos ac latinos veteres libri Job. Spec. I." (46 S. gr. 8.) eingeladen hatte. — Durch Ministerial-Verordnung vom 9. August wurde der Privat-Docent M. Rud. Anger, bekannt durch das mit anerkanntem Fleiße und Gründlichkeit geschriebene Buch: „De temporum in actis apostolorum ratione" (Leipzig, bei Baumgärtner, 1833) zum außerordentlichen Professor der Philosophie ernannt. — Am 25. October sollicitirte sich auf dem philosophischen Katheder M. Carl Heinr. Milhauser und vertheidigte eine Abhandlung: „De sophistarum Graecorum origine" (31 S. 4.). — Einem vom Rector der Universität ausgegebenen Programme vom 1. November zufolge hat die theologische Facultät auf das Jahr 1835 die Preisfrage gestellt:

Expendantur rationes, quibus ducti Davides Schulz et Henricus Augustus Schott censuerunt, Paulum epistolas ad Ephesios, Colossenses, et Philomenem in captivitate Caesareensi, non Romana conscripsisse;

Die philosophische folgende:

Quaeratur utrum idea absoluti summum et unicum philosophiae principium esse possit?

Aus der Diözese Limburg, 20. Jan. 1835. Die allgemeine Zufriedenheit über die Erwählung des hochwürdigen Herrn geistlichen Rathes und Stadtpfarrers Johann Wilh. Bausch zu Limburg zum Bischofe unserer Diözese beurkundet sich aufs Neue in der freudigen Erwartung, mit welcher man seiner feierlichen Consecration entgegen sieht, welche, da die Bestätigung vom heiligen Vater zu Rom, Gregor XVI., bereits am 3. Dec. 1834 angekommen ist, den 25. Jan. dieses Jahres durch den hochwürdigsten Herrn Weihbischof Günther von Trier in der Domkirche zu Limburg vollzogen werden wird.

Wer bedenkt, daß das Bisthum Limburg gegen das Ende des Jahres 1827, also in einer Zeit errichtet wurde, wo die Fahne

des Unglaubens, welche mehre Jahre hindurch über den größten und schönsten Theil Europa's wehte, noch nicht lange dem Siegeszeichen der Christen, dem Kreuze des Erlösers, gewichen war, und der zwar tief gedemüthigte, aber nicht ganz erloschene Stolz der Freigeisterei, erst im Verborgenen, dann aber ungescheut mit der ihm eigenthümlichen Verwegenheit neue Kräfte sammelnd, theils den kaum wieder auflebenden Glauben tödtete, theils das unreine Feuer der religiösen Schwärmerei anfachte: dem kann es nicht auffallen, wenn ungeachtet der lobenswerthen Thätigkeit unseres ersten Oberhirten, des hochseligen Herrn D. Jacob Brand, dem kirchlichen Zustande der Diözese Limburg noch Manches zu wünschen übrig bleibt. Alle diejenigen aber, welche nicht nur ein dunkeles Gefühl von der Nothwendigkeit des Besserwerdens in sich tragen, sondern, vorurtheilsfrei und richtig die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche überhaupt auffassend, sich zu der vernünftigen Ueberzeugung erhoben haben, daß weder der flache, unbesonnene und sich immer frecher geberdende Neologismus, noch auch das ihm gegenüberstehende, zum Theil wohlgemeinte, aber überspannte und bei allem Scheine eines heiligen Eifers doch auch nicht selten von eigennützigen Motiven befleckte Streben, das kirchliche Leben durchaus wieder in die nur ihrer Zeit angemessenen Formen des Mittelalters zurückzuzwängen, sondern einzig der ungeschminkte, aller Anmaßung fremde, von der Wahrheit erleuchtete und geräuschlos segnende Geist der christlichen Liebe das rechte Mittel sei, ihren inneren Zustand zu verbessern, und die ihr zu diesem Behufe nothwendige Freiheit zu erwirken, alle diejenigen, welche sich zu dieser Ueberzeugung erhoben haben, versprechen sich in Johann Wilhelm Bausch einen Bischof, welcher, unsere Diözese gehörig leitend, zugleich wohlthätig in das Gesammtleben der katholischen Kirche eingreift. Und wenn die wahrhaft kirchliche Richtung und der Erfolg seiner jetzigen Wirksamkeit schon zu dieser Erwartung berechtigen, so läßt sich nicht weniger aus seinem früheren Leben schließen, daß man Grund habe, solche Hoffnungen zu hegen.

Er wurde geboren am 11. März 1774 zu Steinbach, einem Filialorte des Kirchspiels Oberweyer, in dem dermaligen herzoglich nassauischen Amte Hadamar, welches früher dem Prinzen von Oranien gehörte. Seine Eltern, schlichte, aber ziemlich wohlhabende Landleute, versäumten nichts in Betreff seiner ersten Erziehung; besonders wirkte das erbauliche Beispiel seiner frommen Mutter sehr günstig auf die frühe Entfaltung seines religiösen Sinnes. Sein Taufpathe, Herr Bill, damals Caplan zu Oberweyer, jetzt Kirchenrath und Pfarrer zu Niederzeuzheim, bemühte sich nach Kräften, die vorzüglichen Anlagen seines Geistes, welche sich immer schöner offenbarten, zur vollen Entwickelung zu brin-

gen. Nach zurückgelegtem Elementar-Unterrichte ertheilte er ihm selbst den ersten Unterricht in der lateinischen Sprache, und befähigte ihn dadurch zur Aufnahme in die unterste Klasse des in dieser Zeit zu Limburg bestandenen und mit Lehrern aus dem Franciscaner-Orden besetzten Gymnasiums. Obgleich damals erst zwölf Jahre alt, machte J. W. Bausch durch den Fleiß, der sich zu seiner inneren Kraft gesellte, so erfreuliche Fortschritte, daß er in der Rhetorik, der obersten Klasse dieses Gymnasiums, welches, wenn auch seiner Organisation und Leitung nach nicht ausgezeichnet, doch einzelne vortreffliche Lehrer besaß, in allen Lehrgegenständen zu den besten Schülern gezählt wurde.

Im Jahr 1789, als er seine Gymnasialstudien beendiget hatte, ging er nach Coblenz und hörte daselbst in einem zweijährigen Cursus Logik und Physik. Während dieser Zeit bot ihm der Umstand, daß er in ein Haus zu wohnen kam, worin zwei Professoren des dasigen Gymnasiums logirten, eine sehr erwünschte Gelegenheit dar, seine philologischen Kenntnisse noch zu erweitern. Schon früher von dem Entschlusse geleitet, Priester zu werden, trat er dann im Jahr 1791 in das damals sehr blühende clementinische Clerical-Seminar zu Trier; und das gute Betragen, das er auch hier mit seinem wissenschaftlichen Streben verband, legte auf die schönste Weise an den Tag, daß er für den geistlichen Stand Beruf hatte. Nach Verlauf von zwei Jahren und nach bestandener Prüfung, in welcher er unter allen Examinirten als der drittbeste befunden ward, wurde ihm als Anerkennung seines sittlich guten Verhaltens und seiner ausgezeichneten Kenntnisse erklärt, daß er, obgleich Ausländer, den erzbischöflichen Tischtitel erhalten werde. Da er aber das Bedürfniß einer allseitigeren Ausbildung fühlte, begab er sich nach Mainz und frequentirte die theologischen Vorlesungen daselbst noch ein ganzes Jahr. Im Jahr 1794, also im 21. Jahre seines Alters, hatte er seine theologische Laufbahn schon vollendet, und kehrte nun zu seinen Eltern zurück.

Der Mangel an dem canonischen Alter hinderte ihn, jetzt schon in den geistlichen Stand zu treten. Um nun seine Zeit zweckmäßig zu verwenden, übernahm er eine ihm angetragene Repetenten-Stelle an dem damaligen Gymnasium zu Hadamar, was für seine wissenschaftliche Fortbildung von großem Einflusse war. Im 23. Jahre seines Alters, im Jahr 1796, meldete er sich dann zu den heiligen Weihen, die er aber nicht von seinem Erzbischofe erhalten konnte, da dieser, durch den Einbruch der Franzosen gedrängt, sich nach Augsburg begeben hatte. Das Subdiakonat und, nach gehaltenen halbjährigen Interstitien, auch das Diakonat wurden ihm von dem Herrn Weihbischofe Heimes zu Mainz ertheilt, und am Charsamstage 1797 erhielt er von dem Herrn Weihbischofe Pidoll zu Trier, nachherigem Bischofe

in Frankreich, das Presbyterat. Nachdem er bald darauf zu Hadamar, wo er noch die Stelle eines Repetenten besaß, unter Assistirung seines schon erwähnten Taufpathen, seine erste heilige Messe gelesen hatte, wurde ihm sogleich die Administration der Pfarrei Niederzeuzheim angetragen, die er jedoch, weil er sich die dazu erforderlichen Kenntnisse in den Pastoralgeschäften nicht zutraute, ablehnte. Ein halbes Jahr später verfügte er sich, nach Weisung der damaligen oranischen Regierung in Dillenburg, zur Aushülfe nach Siegen, wo, vier Wochen darauf, der daselbst angestellte kranke Pfarrer Schmidt starb, und ihm die Pfarr-Administration dieser Gemeinde übertragen wurde. In dieser starken, aus Katholiken und Protestanten gemischten Gemeinde seine erste Seelsorgerstelle antretend, welche ihm die Ausübung aller Pfarrgeschäfte auferlegte, zeigte er schon mit dem schönsten Erfolge die Geradheit, Besonnenheit und Festigkeit, welche als Grundzug seines Charakters auch in allen späteren Verhältnissen seines Lebens hervorleuchten. Fest und gründlich überzeugt von der Göttlichkeit der christlichen Religion, deren himmlischen Einfluß auf das Leben ihm sein eigenes Herz bestätigte, ließ er sich weder von dem zweideutigen Lobe, womit der damalige Zeitgeist alle überhäufte, die schwach genug waren, das kostbarste Gut des Himmels, die göttliche Offenbarung in Christo, gegen eine schale Modephilosophie zu vertauschen, bestechen, noch auch machten ihn der Uebermuth und die Verwegenheit der falschen Aufklärung zu einem blinden, Alles verdammenden Eiferer. Treu festhaltend an der Lehre seiner Kirche, forderte er die Befolgung aller ihrer Vorschriften, ohne intolerant gegen Andersgläubige zu werden, und erwarb sich eben dadurch sowohl bei den Katholiken als auch bei den Protestanten Achtung und Liebe. Weil er seine Fähigkeit zum Lehren schon als Repetent an dem Gymnasium zu Hadamar bewiesen hatte, wurde ihm daselbst im Jahre 1800, als die Pfarrei Siegen wieder besetzt wurde, eine Professur übertragen, die er bis zum Jahr 1803, wo er die zweite Pfarrstelle in Hadamar erhielt, mit allgemeinem Beifalle versah. Im Mai des Jahres 1810 wurde er, da indessen die oranischen Lande unter französische Herrschaft gekommen waren, von dem damaligen Gouvernement zu Düsseldorf nach Frickhofen versetzt; und als nach dem Befreiungskriege die Franzosen Deutschland geräumt hatten, und die oranischen Lande an das Herzogthum Nassau gekommen waren, erhielt sein Wirkungskreis allmählich die Ausdehnung, welche seiner Kraft und seinem guten Willen entsprach.

Nach dem im Jahre 1816 erfolgten Tode des Herrn General-Vicarius Beck, welcher die kirchlichen Angelegenheiten der trierischen Diözese diesseit des Rheines leitete, war dieser Diö-

zesantheil ganz verwaiset. Durch Vermittelung der nassauischen Regierung wurde diesem traurigen Verhältnisse dadurch ein Ziel gesetzt, daß der Erzbischof von Regensburg, als vicinior episcopus, ein Vicariats-Collegium mit einem Director und drei Räthen aufstellte. Zu diesen letztern wurde J. W. Bausch, seiner anerkannten Tüchtigkeit wegen, wiewohl gegen sein Erwarten, gezogen. Als hierauf im Jahr 1817 im Nassauischen das Schulwesen neu organisirt wurde, erhielt er im Amte Hadamar die Schul-Inspection. Im Jahr 1818 wurde er Landdechant, 1819, nach eingegangener zweiter Pfarrei zu Hadamar, Pfarrer dieser ganzen Gemeinde, und 1827, bei Errichtung des Bisthums Limburg, Domherr und Stadt-Pfarrer zu Limburg.

Das wohlverdiente Lob eines frommen, kenntnißreichen und sehr thätigen Seelsorgers, das er sich in allen früheren Stellungen erwarb, wurde ihm auch hier, wiewohl er Anfangs manche Vorurtheile gegen sich hatte, bald zu Theil. Sein zwangloses, ungekünsteltes, natürliches Benehmen, die edle Freimüthigkeit, womit er in seinen Predigten den Unglauben bestrafte, das Laster angriff und auf wahre christliche Tugend drang, und der würdevolle Ernst, der seiner großen Gutmüthigkeit und Herablassung stets zur Seite ging, machten ihn nach kurzer Zeit eben so geachtet, als beliebt. Und was er als Pfarrer seiner Gemeinde war, suchte er, so weit es nur immer in seinen Kräften stand, als Domherr und geistlicher Rath der ganzen Diözese zu werden. Wahrhaft kirchlich gesinnt, fest und gerecht in seinem Handeln, wie entschieden und sicher in seinem Urtheile, besaß er darum auch stets die Liebe und das Vertrauen sowohl seines Bischofes, als auch aller übrigen Mitglieder des Domcapitels, was sich am unzweideutigsten dadurch zu erkennen gab, daß er nach dem Tode seines intimsten Freundes, des hochseligen Bischofes D. J. Brand, nämlich am 8. Januar 1834, einstimmig von ihnen zum Bischofe erwählt wurde, obgleich er sie zu wiederholten Malen gebeten hatte, ihm dieses wichtige und schwere Amt nicht zu übertragen. Ein Mann, der mit musterhafter Thätigkeit und klarer Einsicht stets seinem Berufe lebte, den keine zufällige Vorzüge, sondern nur wahre Verdienste auf den bischöflichen Stuhl erhoben haben, und der dessen ungeachtet, für eine so hohe Würde sich unwürdig haltend, die einstimmig auf ihn gefallene Wahl nicht angenommen haben würde, hätte nicht das Interesse der Kirche es ihm zur Pflicht gemacht, verdient wohl das Vertrauen, daß er, die großen und schweren Obliegenheiten seines Amtes nicht verkennend, dem Seelenheile der ihm anvertrauten Herde freudig und beharrlich seine Kräfte weihe.

— Bei Gelegenheit seiner feierlichen Consecration und Besitznahme des bischöflichen Stuhles zu Limburg an der Lahn

hat der Hochwürdigste Herr Bischof Bausch unterm 25. Januar 1835 einen Hirtenbrief erlassen, worin derselbe auf eine freie und unumwundene Weise sich über die Richtung der Zeit ausspricht, und auf eine erfreuliche Weise zeigt, daß er den Geist der Zeit sehr wohl begriffen habe; die erste Bedingung, den Verirrungen der Zeit entgegen zu wirken.

Münster. Der Weltpriester Herr Johann Alzog aus Schlesien ist am letzten Tage des Februar zum Doctor der Theologie promovirt worden.

— Das letzte Herbst-Programm der königl. Akademie zu Münster enthält eine Erklärung über Joh. VI. 20.—24., die wir in Nachstehendem einer kurzen Prüfung und Beurtheilung unterwerfen.

Mit Uebergehung der historischen Vorbemerkungen des Verfassers, des Herrn Professors Kellermann, wenden wir uns gleich an die von ihm gegebene Erklärung. Zu V. 20: „Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet. Ihr aber saget, zu Jerusalem sei der Ort, wo man anbeten soll", wird bemerkt, die Samariterinn trage, nachdem sie in Jesus einen Propheten erkannt hat (V. 19), diesem die zwischen Juden und Samaritern bestehende Streitfrage über den Ort, an welchem die im Gesetze vorgeschriebenen Opfer Gott dargebracht werden sollen, zur Entscheidung vor.

V. 21: „Jesus spricht zu ihr: Weib! glaube mir, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet."

Daß Jesus hier statt einer Entscheidung über die gestellte Frage das baldige Aufhören der V. 20 genannten Anbetung ankündige, darin sind wir mit der Erklärung des Hrn. K. vollkommen einverstanden; doch ist dies in Rücksicht einer mit unterlaufenden nähern Bestimmung nicht der Fall. Nach unserer Meinung nämlich sagt Jesus in diesem Verse, daß die (den Juden und Samaritern gemeinsame) gesetzliche Opfer-Anbetung wegfallen werde; die Erklärung läßt Jesus sagen, daß sowohl der samaritische als jüdische Cultus nun aufhöre, und nimmt so in die Vorstellung mit auf, daß Jesus immerhin einen Unterschied zwischen dem einen und andern mache. Besteht dieser Unterschied wirklich? — Die Samariterinn macht offenbar keinen, wenn sie fragt, wo man Gott anbeten müsse. Jesus, hierauf erwidernd, daß diese Anbetung nun wegfalle, macht ebenfalls keinen. Aber erwidert er nur dieses, wenn er sagt: ihr werdet weder auf diesem Berge, noch in Jerusalem den Herrn anbeten? Darin finden wir nur nachdrücklicher gesagt, daß die in Frage stehende Anbetung nun wegfalle; denn die Antwort ist keine andere, als diese: die Anbetung durch Opfer, wovon die Rede war, wird in Zukunft we-

der hier noch dort geschehen, sondern gänzlich aufhören. Im andern Falle hätte Jesus gesagt: weder eure (die samaritische) Anbetung hier auf dem Berge, noch die unsrige (die jüdische) zu Jerusalem wird fortan mehr Statt finden. Ich frage: wo findet sich dieser Unterschied gemacht? — Aber er widerstrebt auch dem Wortsinne und dem Zusammenhange. Ersterm, denn indem Jesus sagt: „ihr werdet anbeten," denkt er die Anbetung als dieselbe, und unterscheidet sie nur dem Orte nach in den Worten: „weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem." Und was den Zusammenhang betrifft, so konnte Jesus, indem er die Frage: wo man Gott anbeten solle, als eine nun ganz unbedeutende übergehen wollte, nur sagen, daß diese Anbetung jetzt wegfalle. Selbst wenn ein Unterschied zwischen der Anbetung der Juden und der der Samariter Statt gefunden hätte, mußte dieser hier außer Acht gelassen und das Gemeinsame allein im Auge behalten werden. — Demnach hat auch die Frage, warum der jüdische Cultus aufhören solle, die Hr. K. hier erhebt, keine Stelle, und eben so wenig durfte er darauf verfallen, einen besondern Grund für das Aufhören des samaritischen Cultus anzugeben, wie dies bei der Erklärung des Verses 23 geschieht. Es kann nur gefragt werden, warum die alttestamentlichen Opfer überhaupt nun wegfallen sollen. Als Antwort auf diese allgemeine Frage kann nun allerdings wohl dienen, daß die Opfer des A. T. nur eine typische Bedeutung hatten in Bezug auf den Messias, und somit nach dem Erscheinen des Messias schwinden mußten. Weil aber Jesus in unserer Stelle diesen Grund nicht nennt, hier (V. 21) überhaupt keinen Grund angibt: so erscheint die Angabe desselben von Seiten des Erklärers willkürlich und daher verwerflich.

Die gewonnene Erklärung von V. 21, daß die alttestamentlichen Opfer aufhören sollen, festhaltend, gehen wir mit Hrn. K. in der Auslegung weiter.

Vers 22: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden."

K's. Auslegung ist diese: was deine Frage betrifft (spricht Jesus), so antworte ich: die Anbetung der Juden ist besser, als die der Samariter. — Wo hat denn die Samariterinn diese Frage gemacht? Man lese nur nochmals V. 20 und das, was wir oben einstimmig mit Hrn. K. über diesen Vers gesagt haben. — Doch sehen wir, wie Hr. K. diesen Sinn aus den Worten des Verses 22 entnimmt. „Was ihr nicht kennet", d. h., sagt er: ihr Samariter habt auf dem Berge Garizim einen Cultus, dessen Bedeutung und Ziel euch unbekannt ist. „Was wir wissen," d. h.: wir Juden kennen den typischen Charakter unseres Cultus. Im Uebrigen macht er begreiflich, wie den Samaritern diese Kennt-

niß leicht abgehen konnte: indem ihnen, weil sie der prophetischen Lehre durch Schrift und Rede, als welche zumeist die messianischen Weissagungen enthielt, entbehrten, die typische Bedeutung der Ceremonieen und des ganzen levitischen Cultus unbekannt bleiben mußte. Hierauf mache auch Jesus aufmerksam in den Worten: „Denn das Heil kommt von den Juden", d. h.: wir (Juden) müssen es wissen; denn der verheißene Messias stammt von den Juden; bei diesen müssen also hinterlegt sein die Verheißungen des Messias und alle Verordnungen, die auf ihn Bezug haben; folglich muß auch die tiefere Erkenntniß der Bedeutung des levitischen Cultus bei ihnen sich finden.

Wollen wir die angegebene Erklärung einer Prüfung unterwerfen, so kann sich diese Prüfung auf die vom Verfasser gegebene Begründung nicht beziehen, indem man sich bei ihm vergeblich danach umsieht. In Rücksicht der Erklärung selbst aber haben wir zu erinnern: 1) Weil Christus sich hier auf die Frage der Samariterinn einläßt, und diese sich auf den vorgeschriebenen Ort der Anbetung bezog, so muß in Ansehung dessen hier unmittelbar oder doch mittelbar von Christus entschieden werden. — Hr. K. ist mit sich selbst im Widerspruch, wenn er unter denselben Voraussetzungen die Antwort Christi auf eine Bevorzugung des jüdischen Cultus zurückführt. — 2) Es läßt sich auch wohl einsehen, daß die Worte Christi eine Antwort auf die Frage der Samariterinn enthalten. Man bleibe nur bei dem natürlichen Sinne stehen. „Ihr betet an, was ihr nicht kennt" — den Gott, den ihr nicht kennt, d. h., der sich euch nicht geoffenbart hat, und so sich selbst und die Weise und den Ort der ihm wohlgefälligen Anbetung euch nicht bekannt gemacht hat. Denn dies alles ist in den Worten: „was (den) ihr nicht kennt" oder der sich euch nicht geoffenbart hat, enthalten, und vom Herrn mitgemeint, weil er gerade eine Antwort auf V. 20 geben wollte. Diese Antwort hat er einschließlich gegeben; denn wenn den Juden geoffenbart war, was den Samaritern nicht geoffenbart war (und das sei unläugbar, sagt Jesus, weil das Heil, die Heilslehre, von den Juden komme), und die Samariter nur von den Juden überkommen hatten, was sie hatten: so konnte keine Frage sein, daß die Samariter sich auch über den Ort der Anbetung von den Juden mußten unterrichten lassen. — 3) So liegt denn in den Worten des Verses 22 die Antwort auf V. 20 sehr nahe; und daß V. 23 die Antwort gegeben werde, fordert der Zusammenhang, anzunehmen.

Vers 23: „Aber es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden; denn solche Anbeter sucht der Vater."

Der Ausleger bemerkt, Jesus kehre zu dem V. 21 ausgesprochenen Gedanken, daß sowohl die jüdische als die samaritische — wir müssen sagen: die alttestamentliche — Anbetung nun aufhöre, zurück, und vollende ihn; oder, was dasselbe ist, ihn voraussetzend und zu Grunde habend, sage er: die an die Stelle der andern (nun aufhörenden) tretende neue Anbetung werde sein — eine Anbetung im Geiste und in der Wahrheit. Diese neue Anbetung werde die wahre, die vollkommne, genannt, im Gegensatze zu der unvollkommnen alten. Also: Es kommt die Stunde, wo statt der bisherigen eine neue (früher nicht gewesene), die vollkommne Anbetung Statt finden wird — diese ist die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit.

Ehe wir mit Hrn. K. auf Erkenntniß dieser Anbetung ausgehen, müssen wir darauf aufmerksam machen, daß dieselbe dem Bisherigen zufolge von K. dahin bestimmt werde, daß sie für die frühere eintrete, also eine andere sei, als die bisherige. Ob sie aber eine der frühern entgegensetzte, also eine ganz neue und ganz andere sei, als jene, läßt der Verf. unberührt, wenigstens bejaht er dieses nicht; vielmehr scheint er die neue als die zur Vollendung gesteigerte alte Anbetung zu betrachten. — Dagegen haben wir zu erwidern, daß der Verf. es nicht auf sich beruhen lassen durfte, in wie weit die neue eine andere sei, als die alte, oder, falls er jene nicht für eine ganz andere gehalten wissen will, daß er hierin irrt. Denn wird der 22. Vers in der Verbindung, in welcher er mit den vorhergehenden steht, aufgefaßt, so muß dieses der Sinn desselben sein: Ist auch das Recht auf Seiten der Juden (wofür Jesus V. 22 entschieden hatte), so ist doch diese Erkenntniß nun ohne allen Werth; denn es kommt die Stunde, wo ihr Gott nicht mehr auf die bisherige Weise anbeten werdet (V. 21), sondern im Geiste und in der Wahrheit. Setzt Jesus hier nicht ganz offenbar die neue Anbetung der alten entgegen? — Ist dies aber unläugbar, so ist die neue zugleich als eine ganz andere erklärt, und so einschließlich das gänzliche Wegfallen der frühern gelehrt.

Welche ist denn die neue Anbetung? oder was haben wir unter dem Anbeten im Geiste und in der Wahrheit zu verstehen?

Hr. K. sagt, man habe darunter die Anbetung zu verstehen, welche die aus dem h. Geiste Wiedergebornen Gott leisten können. — Damit wird aber offenbar die Anbetung selbst, die Natur und Beschaffenheit derselben nicht bezeichnet, sondern nur ausgesprochen, wer und wie beschaffen oder ausgerüstet Einer Gott anbeten könne. Höchstens kann damit gesagt sein: die wahren Anbeter werden Gott in der Weise (d. i. mit der Geistesstimmung und Handlungsweise) anbeten, wie ihn die durch den

h. Geist Erleuchteten und Geheiligten anbeten können. Aber auch dann bleibt die Anbetung selbst unbekannt. Nun liegt es aber im ganzen Zusammenhange (siehe das Anfangs zu V. 23 Gesagte), daß Jesus die neue, nun erforderliche Anbetung bezeichne und bestimme. Er sagt ja: die frühere Anbetung wird nun gänzlich wegfallen, nun wird Gott angebetet werden auf eine ganz andere Weise, nämlich im Geiste und in der Wahrheit. Und wie das Vorhergehende, so deutet auch das Nachfolgende: „solche Anbeter sucht der Vater", darauf hin, daß er in den Worten: „im Geiste und in der Wahrheit", die Anbetung selbst bezeichnet habe.

Doch gibt Hr. K. selbst uns darüber Aufschluß, welche die neue Anbetung sei. Er sagt nämlich: Der aus dem h. Geiste Wiedergeborne und vor Gott Gerechtfertigte, der Kind und Erbe Gottes und Miterbe Christi geworden, erkennt, durch den in ihm wohnenden h. Geist erleuchtet, in vorzüglicherer Weise Gott, den Vater, und den er gesandt hat, Jesum Christum, freut sich in der absoluten Unabhängigkeit und unendlichen Herrlichkeit Gottes, so wie in der gänzlichen Abhängigkeit einer jeden Creatur von Gott, und ist an Gott glaubend, kindlich auf ihn vertrauend und ihn liebend mit ihm vereinigt, und weihet sich aus Ehrfurcht und Liebe ganz dem Gehorsam gegen Gott. Das ist die Anbetung im Geiste (und weil bei der nachfolgenden Bestimmung der Anbetung in der Wahrheit nichts Neues hinzukommt, dürfen wir sagen:) und in der Wahrheit. — Ohne uns darüber zu äußern, ob in dem Gesagten der Inhalt der christlichen Anbetung richtig und bestimmt angegeben sei, bleiben wir dabei stehen, daß Hr. K. jedenfalls nur aus sich hinzufügt, welche oder wie beschaffen die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit sei, indem Jesus selbst in diesen Worten seiner Meinung nach (wie wir früher zeigten) nur sagt, was einer solchen Anbetung zur Grundlage diene. Hr. K. geht also über die Textes-Worte hinaus, indem ihm fühlbar geworden zu sein scheint, daß durch die Bezeichnung der Anbetung als einer Anbetung im Geiste und in der Wahrheit die Anbetung selbst positiv bestimmt werde. Desto weniger wird aber Hr. K. uns darin entgegen sein, daß wir oben den Worten: „im Geiste und in der Wahrheit", die Bedeutung vindicirten, daß sie uns die Anbetung ihrer Natur nach angeben.

Die Berichtigung der vorliegenden Erklärung, die wir aus dem Zusammenhange bisher zu entnehmen genöthigt waren, führt uns nun 2tens zu der Frage hin, wie denn Hr. K., auf allen Zusammenhang nicht achtend, zu seiner Erklärung der Worte: „im Geiste und in der Wahrheit", gekommen sei, d. h. zu der Frage, ob etwa seine Erklärung durch den buchstäblichen Sinn des V. 23 so offenbar unterstützt werde. Daß dies keineswegs,

vielmehr das gerade Gegentheil der Fall sei, ergibt sich, wenn man nur Folgendes würdigt. Dem „im Geiste" fügt er bei: im heiligen (Geiste), und Letzteres versteht er wieder so: der Gott im h. Geiste Anbetende = der ihn mit der Geistesstimmung Anbetende, mit welcher versehen ist der aus dem h. Geiste Wiedergeborne, und das „in Wahrheit" erklärt er durch den Zusatz: die uns in Jesus Christus geworden ist. Eine offenbare Erweiterung der Worte über sie selbst hinaus, deren Zulässigkeit eine strenge Begründung erfordern würde. Welche Gründe hat er, welche führt er an? — Keine.

Fragen wir nun auch noch 3tens, ob die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, wie er sie erklärt, auch als eine ganz andere erscheine, als die frühere, und ob bei dieser Erklärung auch noch wahr bleibe, daß die frühere gänzlich wegfalle. Aber auch das ist nicht der Fall. Denn war Gott nicht auch im A. B. anzuerkennen als Schöpfer und Erhalter, und als Erlöser, und zu verehren durch wirksamen Glauben, wirksame Hoffnung und Liebe? Das könnte dort nur nicht gefordert worden sein wegen mangelnder Erkenntniß, oder mangelnder Kraft, oder wegen des Mangels beider. Aber die Erkenntniß des Erlösers ist seit dem Erscheinen Christi nun überdies noch der ausdrückliche Glaube an ihn, als Erlöser, und an alles das, was er als solcher gethan. Daß es den Gliedern des A. B. an der erforderlichen Gnade nicht gefehlt habe, wird doch auch wohl anzuerkennen sein. Wie kann also die Anbetung eine der frühern entgegengesetzte, eine ganz neue sein?

Vers 24: „Gott ist ein Geist, und welche ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten."

Das im ersten Gliede des Verses vorkommende Wort Geist kann hier nach Hrn. K. nicht bloß bedeuten ein unkörperliches Denkendes und Wollendes; weil daraus folgen würde, daß Gott nicht durch körperliche, sondern durch Geistes-Acte anzubeten sei, und daß die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit in puren Geistes-Acten abgethan sei. Eine solche Anbetung könne aber die von Christus in seinem Reiche angeordnete nicht sein; denn einer solchen sei auch der Samarit und Jude, der Mahomedaner und Socinianer fähig. — Wir wenden die Sache um und sagen: die von K. aufgefaßte Erklärung des V. 23, nach der Christus sagt, nur der Wiedergeborne könne Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, ist als falsch bewiesen; es kann also auf diese Erklärung der Sinn des Verses 24 auf die eben angegebene Weise nicht gestützt werden; d. h.: weil im V. 23 nicht enthalten ist, daß nur der geistig Wiedergeborne Gott recht anbeten könne, vielmehr die Natur der wahren Anbetung dort genannt wird, so muß der V. 24 angegebene Grund für die Erforderlichkeit der

im V. 23 bezeichneten Anbetung, welcher Grund Gottes Geistigkeit ist, nicht begründen, daß nur der Wiedergeborne Gott anbeten könne, sondern nur für die ihrer Natur nach geistige Anbetung Grund sein. „Gott ist ein Geist", kann also wohl bloß heißen: Gott ist ein unkörperliches Denkendes und Wollendes. (Mehr als dies haben wir hier nicht zu zeigen.) Aber nun fällt ja aller Unterschied zwischen der alt- und neutestamentlichen Anbetung weg; die letztere ist auch die erstere. Ist dies wirklich so, wenn Gott, als Geist, im Christenthume geistig, und nicht durch die im A. B. vorgeschriebenen körperlichen Opfer angebetet werden soll? — Doch den Anstoß nimmt Hr. K. zunächst nicht, er nimmt diesen: zu einer solchen innerlichen, geistigen Anbetung ist Jeder vermögend, auch der Jude, Mahomedaner und Socinianer; hier aber ist Rede von einer solchen Anbetung, deren nur der Wiedergeborne fähig ist. Als Antwort hierauf diene das Folgende.

Wir haben gezeigt, daß in unserer Stelle von der Befähigung, namentlich von Befähigung durch innere übernatürliche Gnade gar keine Rede sei (vgl. V. 23), daß in unserer Stelle nur das die christliche von der jüdischen Anbetung durch Opfer Unterscheidende genannt werde. Ferner wird die von Christus geforderte geistige Anbetung nur der jüdischen körperlichen und keiner andern entgegengesetzt. (Auf Mahomedaner und Socinianer lassen wir den Herrn keine Rücksicht nehmen!) Endlich finden wir die jüdische und die statt ihrer nun geforderte christliche Anbetung in der gegenwärtigen Stelle nur in ihrem Wesen einander entgegengesetzt, von der christlichen nämlich hier nur gesagt, daß sie eine geistige sei. Das aber ist Hrn. K. nicht genug; in der geistigen Natur der Anbetung findet er noch gar keinen Werth derselben ausgesprochen. — Ich möchte fragen, ob denn die christliche Anbetung, wie er sie oben (zu V. 23) beschrieben, keine geistige sei, und was denn die wahre Anbetung dem Wesen nach anders sein könne!

Kann aber auch Jeder Gott in Geistes-Acten anbeten? Dies kann doch nur derjenige, der die rein geistige Natur Gottes, die den Grund dieser Anbetung ausmacht, erkennt.

Schreibt Hr. K. nun die geistige Anbetung Jedermann zu, so muß er auch die Lehre von der rein geistigen Natur Gottes nicht für eine durch übernatürliche Offenbarung Gottes, sondern auch schon durch die bloße Vernunft erkennbare Lehre halten. Indem wir aber behaupten, daß Gottes pure Geistigkeit den Menschen nur durch die göttliche Offenbarung gewiß sei, halten wir auch den Offenbarungsgläubigen allein der geistigen Anbetung Gottes fähig. Wenn ferner die Anbetung durch Geistes-Acte, wie sich von selbst versteht, eine Anbetung durch solche Acte ist, die der größern oder geringern Vollkommenheit unserer Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften entsprechen: wie sollte der Christ, der Gott als das

vollkommenste Wesen erkennt, indem er Gott geistig anbetet, ihn nicht auf die vollkommenste Weise geistig anbeten? Wird aber des Christen Anbetung je die höchste geistige werden können, wenn sie nicht überhaupt eine geistige wird? So thut man also auch Unrecht, wenn man es nicht sehr werth schätzt, daß Jesus in unserer Stelle uns über die geistige Natur Gottes aufklärt, und auf Grund derselben auf eine rein geistige Anbetung dringt. — Und was endlich die Erforderlichkeit der innern übernatürlichen Gnade zur wahrhaft christlichen Anbetung betrifft, läugnet denn der die Nothwendigkeit der Gnade, welcher behauptet, daß Jesus in unserer Stelle auf geistige Anbetung dringe, und für diesen Zweck Gott als Geist bekannt mache, und der überdies noch behauptet, daß der Christ Gott in Gemäßheit seiner ihm durch die Offenbarung gewordenen Erkenntniß von der absoluten Vollkommenheit Gottes Gott geistig anbeten solle? Schließlich haben wir noch zu sehen, was Hrn. K. die Worte: „Gott ist ein Geist", bedeuten. Er sagt: weil eine Anbetung Gottes, als des vollkommensten Wesens, wie sie nur die aus dem h. Geiste Wiedergebornen darbringen können, im Vorigen gefordert werde, so müsse der dafür angeführte Grund, daß Gott ein Geist sei, aussagen, daß Gott das vollkommenste Wesen sei. Einer Widerlegung dessen bedarf es hier nicht mehr. Uebrigens ist es gewiß merkwürdig, wie Hr. Kellermann auf eine so leichte Weise Gott als das vollkommenste Wesen zu erkennen vermeint. Diejenigen Theologen, welche nur auf einem langen und mühevollen Wege es zu dieser Erkenntniß bringen können, stechen hier bedeutend ab. Ob sie aber deßwegen zurück oder vor sind, ist eine andere Frage.

Regensburg. Der bisherige Domcapitular Hr. Melchior Diepenbrock ist von Sr. Maj. dem Könige von Baiern zum Domdechant hierselbst ernannt worden.

Rom. Der Cardinal Albani, dessen Tod wir im 12. Hefte angezeigt haben, hat sein bedeutendes Vermögen, welches auf 600,000 Scudi geschätzt wird, zur Hälfte dem h. Stuhle, zur Hälfte frommen Stiftungen vermacht. Seinem Bruder, dem Fürsten Joseph Albani, hat er nur die Nutznießung vorbehalten.

Tyrol. Ueber die Erweckten des Zillerthals.

In der zu Berlin erscheinenden evangelischen Kirchenzeitung ist im Mai-Hefte des vergangenen Jahres, S. 347, ein Aufsatz unter dem Titel: Tyrol. Verfolgung der Evangelischen von Seite der Katholiken, eingerückt gewesen, der zwar bereits mehre Berichtigungen, neue Anschuldigungen, nothgedrungene Vertheidigungen, und wie dergleichen Losungsworte der gewöhnlichen Polemik heißen, zur Folge hatte, und wegen des bittern und gehässigen Tones, der pietistischen Färbung und des

hämischen Nationalhasses, der darin herrscht, in vollem Maße verdiente, daß ihm keine andere Entgegnung werde, als die er bereits erfahren hat; allein der uns wenigstens aus Rücksicht auf den Ort, von dem er ausgegangen, den Sitz der größten wissenschaftlichen Cultur Europa's, veranlaßt, ihn durch den Hinweis auf die klaren Thatsachen, die bestehenden Gesetze und die ersten Grundsätze des allgemeinen Staats-Haushaltes in seiner Blöße und Nichtigkeit darzustellen.

Der Verfasser jenes Aufsatzes beginnt mit einer poetischen Beschreibung des engen, finstern Zillerthales, das bei Münster, 15 Stunden von Innspruck, ins Land sich senke, rings von steilen Gebirgen umschlossen, von Wildbächen durchtobt, von armen, dürftigen Aelplern bewohnt, welche die Erzeugnisse eines mühsamen Fleißes auf dem eigenen Rücken weit hinaus in die Fremde tragen, und fährt dann fort: „Auf diesen Reisen haben sie das Evangelium kennen gelernt und, von ihnen zurückkehrend, die Bibel und gute Erbauungsschriften in ihr armes Thal mitgebracht. Das Wort vom Glauben fand dort einen guten Boden; es entstand in diesem tief katholischen Lande eine Erweckung, welche sich im Stillen immer weiter verbreitete. Vor fünf Jahren meldeten sich neun Männer zum Uebertritt in die evangelische Kirche; aber noch immer ist es ihnen nicht gestattet.

„Die Zahl stieg allmählich bis auf 400 Seelen, und mit der Vermehrung der Erweckten stieg der Zorn der römischen Geistlichkeit. Die Bedrängniß, in welcher sie leben, ist ganz unglaublich groß. Sie werden wie Aussätzige von den übrigen Thalbewohnern entfernt gehalten, leben ohne Kirche, ohne Sacramente, ohne Seelsorge; auch die Ehe wird ihnen verweigert: seit 5 Jahren hat keine Trauung Statt gefunden, weil man dazu Abschwörung der Irrthümer verlangt; und wenn sie sterben, müssen sie ohne ehrliches Begräbniß bleiben. Die Plackereien von Seite der Geistlichen und auf ihren Antrieb der weltlichen Obrigkeit sind unzählig. Unter Verfolgung und Schmach, Kerker und Banden leben sie, nach dem Ausdruck eines Zillerthalers, ein wahres Gefängnißleben. Aber der Herr gibt ihnen Kraft und Gnade, in allen diesen Leiden fest zu stehen, und ihre Zahl, statt abzunehmen, wächst vielmehr. Seit zwei Jahren liegt ihre Sache bei der Hofkammer in Wien; aber sie bekommen keine Entscheidung. Kein Brief, den sie schreiben, wird fortgelassen, keiner, den sie empfangen sollten, ihnen ausgehändigt, keine Bittschrift angenommen, kein Paß zur Reise nach Wien ausgestellt. So sind sie ganz der Wuth ihrer Feinde überlassen. Im Jahre 1832 gelang es drei Zillerthalern, als sich Kaiser Franz in Innspruck befand, bei diesem väterlich gesinnten Monarchen zur Audienz zu kommen. Der

Kaiser nahm sie freundlich auf und versprach ihnen Hülfe. Recht war es ihm wohl nicht, daß sie Protestanten werden wollten, jedoch sollten sie auch nicht länger heucheln. Sie hatten nämlich gesagt, daß sie hätten heucheln müssen, es aber nicht länger könnten. Bis auf den heutigen Tag ist noch nichts erfolgt, oder man hat es ihnen vorenthalten."

Hierauf wird Benkert's allgemeiner Religions- und Kirchenfreund vom December 1833 citirt, der auf diese Erscheinung aufmerksam mache und Mittel der Gewalt zu ihrer Unterdrückung anempfehle, und endlich heißt es: „Durch äußere Mittel soll die Glaubensspaltung abgewehrt werden! Meinen sie etwa den Geist in Fesseln schlagen zu können? Diese Männer theilen wahrscheinlich die Ansicht Malte-Brun's, der sich in seinem Précis de la géogr. univ. T. VII. S. 499 über den Tyroler so ausspricht: „„Von Natur andächtig, aber abergläubisch, hat er einen durch seine Ceremonieen imponirenden Gottesdienst nöthig, eine Religion, die zu seinem Herzen wie zu seiner Phantasie spricht; er bevölkert gern die dunkeln Haine, die ihn umgeben, oder die Gipfel seiner Gebirge mit Geistern, Kobolden und Hexen; daher sieht man in Tyrol weder Protestanten noch Lutheraner (?)."" — Sie müssen also wohl Alles aufbieten, um ihn bei dem, was seiner Natur gemäß ist, zu erhalten. Irren wir uns nicht, so ist zu dem Ende in der neuesten Zeit auch ein wunderthätiges Mädchen in der Diözese Brixen aufgestanden, welches ganz Tyrol mit dem Rufe seiner Reden und Thaten erfüllt hat. Reisenden wurde im Herbste 1833 viel von dem „„frommen Mensch"" in Kaltern, wie der derbe Tyroler sich ausdrückt, erzählt. Die Zillerthaler scheinen indeß der Zeichen und Wunder, welche, wie ein katholischer Schriftsteller aufrichtig sagt, nur für die Gläubigen sind, nicht mehr zu bedürfen; aber nicht Alle sind gläubig, und diese müssen zurückgehalten werden."

Einige allgemeine Declamationen gegen den Druck der Evangelischen in Oestreich überhaupt und gegen das Treiben der katholischen Geistlichkeit, die noch immer nach völliger Unterdrückung der Andersdenkenden, und sei es mit Feuer und Schwert, gelüste, machen den Beschluß der wohlausgearbeiteten Chrie.

Hiermit vergleiche man nun folgende, zum Theile actenmäßige Angaben:

Münster ist nicht 15, sondern nur 8 Stunden von Innspruck entfernt. Das Zillerthal ist das größte, breiteste, bevölkertste Seitenthal des Innkreises; es zählt über 15,500 Einwohner, und es ist vielleicht das wohlhabendste Thal des Landes. Hier werden die Capitalien zu 3½ und 3 Procent ausgeliehen, die Viehzucht wird in dem größten Maßstabe betrieben, Zuchtthiere bis nach Rußland und Polen hin verführt, das Grundeigenthum

steht in außerordentlich hohem Preise und findet die größte Nachfrage. Es gibt wenig Länder, wo man so wenig Arme und Bettler sieht; vom Gassenbettel wird der Reisende fast gar nicht heimgesucht.

Der Zweck des Verfassers mit seiner schauerlichen Schilderung des Thales kann wahrscheinlich nur der gewesen sein, für die düstern Scenen der Unterdrückung und Tyrannei, die er darzustellen beabsichtigt, sich auch einen passenden Hintergrund zu schaffen.

Daß erst durch die Erweckten Bibeln und gute Erbauungsbücher ins Thal gekommen, ist eine Angabe, die wir dem Denuncianten selbst zu erweisen übrig lassen. Ob die eingeschmuggelten Bücher wirklich erbaulich und gut gewesen, darüber würde, wenn der Schluß von der Wirkung auf die Ursache erlaubt wäre, der Leser selbst aus dem weitern Verfolg der Begebenheiten entscheiden können; einstweilen möge er sich an die Analogie halten und erwägen, ob denn wirklich etwas Großes und Gutes aus den pietistischen Conventikeln und Tractätlein-Gesellschaften hervorgegangen.

In der an Se. Majestät den Kaiser gerichteten Bittschrift vom Juni 1832 gaben die Erweckten (die im Lande unter dem Namen Inclinanten bekannt sind) ihre ganze Zahl auf 240 Köpfe an, und dabei rechneten sie noch ihre noch halb oder ganz katholischen Weiber und Kinder mit ein, und boten sonst Alles auf, mitunter selbst widerrechtliche Mittel, um ihre Zahl größer erscheinen zu machen, und die vom Gesetze zur Constituirung einer kirchlichen Gemeinde geforderten 500 Seelen zusammen zu bringen. Zu Ostern 1834 vermochten sie die Zahl ihrer Anhänger den Staatsbehörden nur mit 210 Köpfen auszuweisen. — Der Herr Verfasser hat also, wie man sieht, die Zahl der Abtrünnigen eigenmächtig verdoppelt, und das stete Wachsen der Anzahl eben so willkürlich hinzugedichtet.

Ob diese Leute früher den katholischen Glauben geheuchelt haben, wie sie jetzt vorgeben, wollen wir nicht untersuchen. Wenn es sich bestätigen sollte, gereichte es ihnen nicht zur Ehre. Was sie aber früher zum Heucheln und nunmehr zur Bekanntmachung ihrer Gesinnung bewogen habe, wäre wohl des Wissens werth. Bis dahin aber sei uns die Vermuthung erlaubt, daß erst durch jene „Erbauungsbücher" die Erweckung in das Land gekommen.

Von einer Verfolgung dieser 210 Menschen des Glaubens wegen ist im Zillerthale auch nicht die leiseste Spur zu finden. Nach dem Verfasser leben jene „Evangelischen" ohne Kirche. Allein stehen ihnen nicht die katholischen Kirchen offen? Werden sie nicht wirklich von manchen aus ihnen besucht? Freilich gibt es viele unter ihnen, die da glauben, überall könne man Gott

in dem Geiste und in der Wahrheit anbeten, nur in dem katholischen Gotteshause nicht; diese besuchen denn natürlich die Kirche nicht; allein wenn jene Erleuchteten noch einer äußern Kirche bedürfen, um sich der protestantischen angehörig zu fühlen, dann muß ihnen das Wort vom Glauben noch nicht klar geworden sein!

„Sie leben ohne Sacramente." Kein Priester hat sich noch geweigert, in den Familien jener Verblendeten die Taufhandlung zu verrichten. Das Abendmahl kann ihnen freilich ohne vorhergegangene Beichte nicht gespendet werden, und an dem Genuß der andern Sacramente Theil zu nehmen, dürften ihnen vielleicht ihre guten Freunde jenseits der Gränze widerrathen. „Auch die Ehe soll denselben verweigert werden." Der Fall ist bis jetzt kaum einmal eingetreten; denn die Meisten sind verheirathet, oder im Alter, wo man noch nicht heirathet, Manche auch nicht heirathslustig oder nicht im Besitze des nöthigen Vermögens. Wer unter ihnen heirathen wollte, dem stehet in Oestreich nur ein einziges gesetzliches Hinderniß entgegen, der mangelnde Religions-Unterricht. Ohne diesen dürfen dort selbst die Juden keine Ehe schließen, und ein Paar übelverstandene Bibeltexte, verbunden mit der eigensinnigen Weigerung, einen weiteren Unterricht anzunehmen, können unmöglich als eine hinreichende Kenntniß der Glaubenslehren angesehen werden.

„Sie leben ein wahres Gefängnißleben." Dies ist wirklich zum Theile wahr; Einige von ihnen lebten wirklich ein Gefängnißleben, allein — nicht ihres Glaubens, sondern ihrer Verbrechen wegen. Erst vor Kurzem mußte einer ihrer sittenlosesten Anhänger wegen einer selbst unter den Heiden unerhörten, schamlosen That, begangen im öffentlichen Gasthause, im Angesichte von mehren anwesenden Gästen, ein zwölftägiges Gefängnißleben überstehen, war aber so überzeugt von der Gerechtigkeit und Milde der ihm zu Theil gewordenen Bestrafung, daß er freiwillig auf den Recurs verzichtete. Auch die Criminal-Acten des Landgerichtes Rattenberg können beweisen, daß andere Erweckte nur wegen öffentlicher Religionsstörung, wegen öffentlicher und gröblicher Lästerungen der katholischen Glaubensgeheimnisse, wegen öffentlicher Verspottung und Mißhandlung der Kreuze und Heiligenbilder, wegen öffentlicher Lästerungen der ewig und auch allen wahrhaften Protestanten ehrwürdigsten Mutter des Herrn, kurz, nur solcher Vergehungen wegen ein Gefängnißleben führten, die wahrscheinlich auch in protestantischen Ländern wären geahndet worden.

Wenn sie ein so hartes Gefängnißleben im Zillerthale leben, warum kehren diese Verehrer der wahren Lehre immer wieder freiwillig in das enge, arme, schauerliche Todesthal und in das Ge-

fängniß zurück, da sie doch, wie sie wenigstens öffentlich rühmen, im Lande der Aufklärung, des Lichtes und der evangelischen Freiheit mit offenen Armen empfangen würden, ein großer protestantischer Monarch ihnen ein Asyl in seinen Staaten angeboten habe, und die Angesessenen sehr leicht ihr Grundeigenthum um den höchsten Preis zu verkaufen und sich leicht in jenem gelobten Lande anzusiedeln vermöchten?

Die östreichische Regierung wird der Härte angeklagt, daß sie den Zillerthalern die Erlaubniß zur Aenderung ihrer religiösen Ueberzeugung so lange versagt; aber wie, wenn hierbei Nachsicht und Schonung des verirrten Verstandes, des schwankenden Willens, Hoffnung eines günstigeren Ausganges der Sache, Ehrfurcht vor der Wahrheit und Heiligkeit jeder religiösen Ueberzeugung, und der vom Staats-Oberhaupte für wahr gehaltenen insbesondere, im Spiele wären? Wenn man jenen Bergbewohnern Zeit gönnen wollte, sich selbst klar zu werden? Wie, wenn dieses sogar nothwendig wäre, weil diese Leute selbst noch nicht über ihren Glauben und ihre Gesinnung im Reinen sind? Wie, wenn alle bisherigen Untersuchungen, alle mit ihnen gehaltenen Gespräche das Resultat gegeben hätten, daß sie zwar allerdings nicht allen katholischen Glaubensansichten beipflichteten, übrigens aber keiner der übrigen recipirten christlichen Religionsparteien mit Bestimmtheit beigezählt werden könnten, und daß sie namentlich mit dem eigentlich protestantischen (lutherischen) Symbole, zu welchem sie übertreten wollen, wenig gemein haben, ja, daß sie das erste unter den Glaubensbekenntnissen dieser Kirche, die augsburgische Confession nämlich, großentheils kaum dem Namen nach kennen?

Im Juni 1832 war ein Religionsgespräch, bei welchem fünfzig der vorzüglichsten Wortführer der Erweckten gegenwärtig waren. Der Geistliche fragte dieselben im Verlaufe des Gespräches: ob sie etwa, da sie Alles nach der heiligen Schrift eingerichtet wollten, es mit dieser übereinstimmend fänden, wenn die protestantische Kirche gestatte, das Band der Ehe zu trennen, und daß noch bei Lebzeiten des einen Ehetheils der andere sich wieder vereheliche. Da erhoben sich alle Anwesenden jener Partei in Massa, und schrieen wie aus Einem Munde: das könne unmöglich wahr sein, weil ja die heilige Schrift ausdrücklich sage, was Gott vereiniget habe, das solle der Mensch nicht trennen; unmöglich könne dies die protestantische Kirche zugeben, denn es wäre ganz gegen die heilige Schrift; und bei dieser Versammlung waren doch die vorzüglichsten Häupter, welche Lehrer Anderer sein wollen, zugegen.

Ein anderes Mal kam derselbe Geistliche in ein Haus, wo lauter Erweckte waren, Vater und Mutter und zwei Kinder von sechszehn und achtzehn Jahren. Da fragte er sie, was sie denn eigentlich glaubten. Sogleich rief die Mutter mit Heftigkeit: Wir

glauben an die heilige Dreifaltigkeit und an die augsburgische Convinion; ja, wiederholten die zwei Kinder, an die heiligste Dreifaltigkeit und an die augsburgische Confiction; endlich bemerkte auch der Vater: an die unveränderte augsburgische Confession. Auf die Frage, ob sie solche besäßen und gelesen hätten, gaben sie zur Antwort: Das braucht es nicht, wir können nicht lesen. Wirklich können auch Viele aus ihnen nicht lesen, und Mehre lesen so unrichtig, daß es ihnen unmöglich fallen müßte, auch nur den Wortsinn aufzufassen.

So ist demnach die unveränderte augsburgische Confession für die Erweckten ein sehr magerer und verworrener Begriff, und es wäre sogar wünschenswerth, ihnen auf die Spur zu helfen, wo denn, in welchem Winkel der protestantischen Welt, im Jahre 1834 die unveränderte augsburgische Confession mit Ohrenbeicht und Messe im wirklichen Leben noch anzutreffen sei, zu welchem frommen Zwecke mitzuwirken der Verfasser jenes Artikels in der hengstenberg'schen Zeitschrift auch hiermit höflichst ersucht wird. Uebrigens findet dieser unveränderte Glaube auch unter den Inclinanten nichts weniger als allgemeinen Beifall. Einer aus ihnen, der für ein großes Licht gilt und schon Viele zu seiner Ansicht bekehrt hat, ist in der Erleuchtung schon weiter vorgeschritten. So sagte er unter Anderm zu einem achtenswerthen Manne, er habe von frühester Jugend an in der heiligen Schrift sehr fleißig gelesen; aber er finde nichts darin von der Gottheit Jesu, und daß man denselben anbeten solle; er finde nichts von der Gegenwart Jesu beim Abendmahl; wir Katholiken seien also bloße Brodanbeter und wahre Götzendiener. Können wohl aufrichtige und wahre Protestanten, für die der Glaube und das positive Christenthum einen Werth hat, einen so Denkenden als ihren gleichgesinnten Bruder anerkennen? —

Ihre Frauen suchen sehr ängstlich, von katholischen Priestern aus dem Wochenbette hervorgesegnet zu werden. Gleichzeitig erklären sie aber, daß sie, wenn man ihnen das Abendmahl nicht unter beiden Gestalten reichte, in ihrem Leben nicht mehr zur Beichte gehen würden, und wenn man ihnen darum die Benediction verweigert, so geben sie vor, daß sie bloß darum sich nicht getrauten, in die katholische Kirche zu gehen, weil sie nicht hervorgesegnet worden wären. Einige halten es für Abgötterei und Sünde, das Kreuz über sich zu machen, oder ein Crucifix in ihren Wohnungen zu haben, Andere wieder bekreuzen sich fleißig, und dulden auch Kreuze und Bilder in ihren Häusern. Solcher Widersprüche gibt es noch mehre.

Das einzige allgemeinere Unterscheidungs- und Kennzeichen der Erweckten ist das Geschrei nach den zwei Gestalten im

Abendmahl. Das ist das erste und letzte Wort, von dem sie ausgehen und auf das sie bei jeder Unterredung wieder zurückkehren; darauf beziehen sie ihr Heil und ihre Seligkeit, und die meisten der Erweckten sprechen zu den katholischen Priestern: Reicht uns das Abendmahl unter zwei Gestalten, und wir wollen uns mit der katholischen Kirche vereinigen und euch als unsere Seelsorger annehmen. Selbst gegen Se. Majestät den Kaiser erklärten sie sich bereit, jeden Augenblick katholischen Geistlichen zu beichten, wenn man ihnen das Abendmahl unter beiden Gestalten reiche; auch glauben die Meisten aus ihnen, wie sie wenigstens vorgeben, noch immer mit dem aufrichtigsten Herzen, daß die katholischen Priester die Gewalt besitzen, zu binden und zu lösen, so daß man unwillkürlich zur Annahme genöthiget wird, sie ständen noch immer der katholischen Kirche näher, als jeder andern.

Wir haben nun die religiöse Gesinnung dieser „Erweckten" kennen gelernt; wir wollen jetzt ihr äußeres Benehmen betrachten, das zunächst in die Wirksamkeit der öffentlichen Behörden fällt.

Da drängt sich aber zuerst die Art auf, wie sie ihre Glaubensmeinungen auszubreiten suchen. Durch gerichtliche Protocolle, von ihnen selbst unterzeichnet, ist dargethan, daß einige ihrer Frauen, die noch dem Glauben ihrer Väter anhängen, nur heimlich die katholischen Kirchen besuchen können, wenn sie vor Mißhandlungen der Männer gesichert sein wollen; daß Kinder der Erweckten die Feiertagskleider heimlich aus dem Hause wegtragen und anziehen müssen, um in die Kirche und zur Beichte zu gehen. Erwiesen ist ferner, daß sie die Abzeichen des katholischen Glaubens, die ihre Kinder von den Priestern bekamen, in die Abtritte warfen, daß sie in ihren Wohnungen, in Gegenwart von katholischen Dienstboten und Kindern, aus den heftigsten protestantischen Streitschriften — jenen guten Erbauungsbüchern, die sie aus der Fremde mitbrachten, — vorlasen, und bei den rohesten Schmähungen gegen die katholische Kirche laut auflachten und dem Leser zuriefen: O, das ist schön, das lies noch einmal!

Nicht weniger erwiesen ist, daß ihre von Niemand berufenen und aufgestellten Sprecher an die Kranken- und Sterbebette mit Gewalt sich hindrängen, und ihre Anhänger zur nochmaligen Glaubensverläugnung zu überreden suchen, daß sie ferner alle mögliche List anwenden, die katholischen Priester nicht zu den Sterbenden zu lassen. Einem Geistlichen ist es begegnet, daß das Eheweib sich zu ihrem todkranken Manne, den sie noch nicht stark genug im evangelischen Glauben hielt, in das Bett legte, damit er ja kein Wort allein mit dem Priester rede.

Mit Thränen flehten einige Kinder zu den Eltern, sie doch einmal in eine katholische Kirche gehen zu lassen, und diese verweigerten es.

Durch gerichtliche Protocolle endlich ist gleichmäßig erwiesen, daß während des sonntäglichen kathol. Gottesdienstes Mehre aus ihnen in Privathäusern förmlichen Gottesdienst mit Predigt und Gesängen abgehalten haben, wozu sie auch Katholiken zuließen, und öffentlich und selbst vor dem Gerichte sehr unevangelisch, weil lügenhaft, vorgaben, der Kaiser habe ihnen das alles durch ihre Deputirten im Juni 1832 erlaubt. Auch dringen sie den Katholiken unter allen erdenklichen Vorwänden ihre akatholischen Bücher und ihren Glauben auf, beschimpfen und lästern sie als Stockblinde, wenn sie solche nicht annehmen wollen und bei ihrem katholischen Glauben beharren. Gegen die katholischen Geistlichen bedienen sie sich der gröbsten Schmähworte, und haben ihnen selbst mit dem Tode gedroht.

Das endlich ist das Strafwürdigste im Leben der Erweckten, daß sie den öffentlichen Frieden stören, und durch Unsittlichkeit zum Aergerniße dienen. Es ist schon Anfangs erwähnt worden, daß sie die Geheimnisse der katholischen Kirche öffentlich verspotteten, Crucifixe und Heiligenbilder öffentlich entehrten, gegen Katholiken und katholische Priester Beschimpfungen ausstießen, und deßhalb zur Gefängnißstrafe mußten gezogen werden. Wie frech ihr Uebermuth in dieser Beziehung sei, kann ein einzelnes Beispiel beweisen. Es fiel nämlich einem der Gläubigen ein, ein Hemd über den Leib zu ziehen, durch mehre Ortschaften in diesem Anzuge fortzuwandeln und zu rufen: Jetzt gehen wir mit dem Kreuze (als Geistliche im Chorhemde). Anstößig ist ihr Wandel; uneheliche Geburten kommen bei ihnen sehr häufig und wie in der Tagesordnung vor; sie leben mit den Entehrten wie in einem ehelichen Bunde fort, und verführen durch ihr verderbliches Beispiel die leichtsinnige Jugend.

Was die von jenem Verfasser bemerkten Umtriebe der katholischen Geistlichkeit betrifft, so bestehen sie darin: Sie maßte sich das Recht an, weil sie sich zur Sorge für das Heil ihrer Gemeinden verpflichtet glaubte, von der competenten Regierungsbehörde zu verlangen, daß die unredliche und widerrechtliche Proselytenwerberei abgestellt und daß das Volk gegen die öffentliche Verhöhnung des Glaubens und die Störungen des Friedens gesichert werde; in diesem Begehren wurde sie auch von dem Wunsche der Thalgemeinden und sämmtlicher Stände des Landes unterstützt; ja, alle diese Corporationen baten sogar — und haben dessen kein Hehl — aus allen diesen Rücksichten, und um das Band der Nationalität nicht durch eine Verschiedenheit der Religionen zu lockern, daß dem Gesuche jener Inclinanten um

die an und für sich durch das Gesetz nicht gestattete freie Ausübung ihrer Glaubens-Ansichten nicht gewillfahrt werde.

Se. Majestät der Kaiser haben auch hierauf mit allerhöchster Entschließung vom 2. April 1834 jenen Zillerthalern zu bedeuten geruht, daß ihnen der Uebertritt zur protestantischen Kirche in Tyrol und die Bildung einer eigenen Gemeinde nicht gestattet werden könne, es ihnen aber freigestellt bleibe, sich in einer andern Provinz der östreichischen Staaten anzusiedeln, wo sie an eine der bestehenden akatholischen Gemeinden sich anschließen könnten.

Nach dieser Darstellung fragt es sich nun vorerst, ob jenen 210 Einwohnern des Zillerthales Unrecht geschehe, und ob ihnen nach den bestehenden Gesetzen irgend ein Recht zustehe, eine eigene Gemeinde zu gründen, oder, wie Einige aus ihnen wünschten, an eine andere, in einer andern Provinz, sich anzuschließen, die jedenfalls einige Tagereisen von ihnen entfernt wäre (wo also der Geistliche höchstens einige Mal des Jahres sie besuchen könnte). — Hierauf muß entgegnet werden: Durch keinen der bestehenden Staatsverträge hat Oestreich, Ungarn und seine Nebenländer ausgenommen, die Verpflichtung, in Ausnahme vor vielen andern Staaten, und namentlich vor allen andern zum ehemaligen deutschen Reich gehörigen, Akatholiken in sein Gebiet aufzunehmen. Das Toleranz-Patent des Kaisers Joseph II., durch welches den recipirten christlichen Religionsverwandten der volle Genuß der bürgerlichen Rechte eingeräumt, und da, wo dieser Zusage die Privilegien gewisser Corporationen (der Stände und Zünfte) entgegen standen, wenigstens die ausnahmsweise Aufhebung dieser Beschränkungen zu ihren Gunsten zugesagt wurde, ist in Tyrol nicht publicirt worden, und hat dort keine gesetzliche Kraft. Aber dieses Patent selbst fordert zur Gründung einer Gemeinde die Zahl von wenigstens 500 Seelen, kann also nicht zu Gunsten des Begehrens der Zillerthaler angeführt werden, und sonst spricht kein Gesetz, keine Gewohnheit und kein Herkommen für ihre Bitte. Kurz, in den Gesetzen ist ihr Recht auf Gewährung derselben nicht gegründet.

Es fragt sich daher nur, ob gegen den Wunsch der Stände und der Landgemeinden, zur Lockerung des nationellen Bandes in einem ganz katholischen Lande, einer Zahl vom Auslande her aufgestachelter, unwissender und unsittlicher, unruhiger Leute die freie Ausübung eines in sich unklaren, an kein bestimmtes Bekenntniß gebundenen, verworrenen und fanatischen Glaubens gestattet, und die mannigfachen Störungen des öffentlichen Friedens, Beleidigungen der Volksreligion, Verführungen und Anfeindungen der Andersdenkenden, die sie sich bereits erlaubt haben, dadurch gut geheißen werden sollen, daß man ihnen gegen das Gesetz, aus be-

sonderer Gnade, die Durchführung jener Motive erlaube, aus denen alle ihre Handlungen hervorgegangen. Könnte nicht mit demselben Rechte, wie diese Zillerthaler, heute oder morgen jeder Sectirer unter dem Vorwande, er sei nicht katholisch, folglich protestantisch (denn unter diesem Namen kann heut zu Tage gar vielerlei, von den Anhängern der preußischen Union angefangen bis auf die Schüler eines Paulus und Ammon, verstanden werden), für sich und seine Anhänger die öffentliche Duldung verlangen?

Freilich bleibt hier noch der Einwurf übrig, dieses sei eben der normale Zustand, daß Jeder glauben könne, was und wie er wolle; allein so wenig man dem Staate das Recht einräumen kann, Jemanden zu irgend einem bestimmten Glauben zu zwingen, so wenig kann man ihm die Pflicht auferlegen, schwankende Aeußerungen, deren Vereinbarung mit der socialen Ordnung der Dinge nicht gesichert erscheint, dadurch zu autorisiren, daß er ihre corporative Gestaltung und öffentliche Geltendmachung gestatte und aus diesem Verbande gegenseitige Rechte und Pflichten, oder gar die Befreiung von gewissen allgemeinen Lasten aller Staatsbürger herzuleiten erlaubte. Dieser Ausdehnung der Freiheit des Cultus kann man nur dann huldigen, wenn man gar keine höchste Gesetze des Wahren, Guten und Schönen anerkennt, und in dem Staate und dessen Beherrscher den vollendetsten Indifferentisten sucht und wünscht; auch sind wir fest überzeugt, daß selbst die Männer der evangelischen Kirchen-Zeitung, an denen wir bis jetzt wenigstens ihren positiven Glauben geschätzt haben, solchen Grundsätzen nicht das Wort sprechen. —

Rücksichtlich der übrigen Incriminationen jenes Artikels ein andermal, bis uns Facta und nicht bloß leere Declamationen entgegengestellt, und insbesonder das, was über das Mädchen von Kaltern in dem verschiedensten Sinne berichtet worden, durch unverdächtige Zeugen wird klar gemacht worden sein. Daß das, was Malte Brun von dem Charakter der Tyroler schreibt, großentheils zu jenen Schlüssen gehört, die der Schriftsteller ohne nähere Einsicht in die Sache aus gewissen vereinzelten Erscheinungen sich erlauben zu können glaubt, möge der Verfasser jenes Artikels den unparteiischen Beobachtern glauben, die seit Malte Brun zu wiederholten Malen über Tyrol berichtet haben. Die Tyroler gehören zu den offensten, gewandtesten, werkthätigsten unter den Alpenbewohnern, und die großen Handelsstraßen, die ihr Land in so vielen Richtungen durchziehen, der lebendige, seine Wirkungen bis in den innersten Haushalt der Familien erstreckende Verkehr, den die einzelnen Thäler mit der weitesten Fremde, entlegenen Welttheilen treiben, könnte einen dumpfen, trägen Wahn in einem größeren Umkreise gar nicht aufkommen lassen. Ein anderes Ur-

theil kann nur der fällen, dem jeder positive Glaube Aberglaube, jedes Halten an Brauch und Sitte der Ahnen Vorurtheil, aller Eifer für das als wahr Erkannte und Erprobte Fanatismus, oder dem ein Land, wo es keine protestantische Gemeinden gibt, schon eben darum im Verdachte des Blödsinnes und der Dummheit ist.

Tübingen. Die hiesige kath.-theologische Facultät hat unter dem 15. Febr. den Abbe Bautain in Straßburg (bekannt wegen seiner Mißhelligkeiten mit dem dortigen Bischofe und seiner daraus folgenden Entfernung von der Direction des kleinen Seminars) zum Doctor der Theologie creirt. Das Diplom rühmt eine durch Talent und Geist ausgezeichnete Schrift desselben, so wie seine Verdienste um christliche Erbauung und Beförderung der reineren theologischen Lehre.

Erzdiözese Köln.

Personal-Nachrichten aus derselben vom Monat Januar und Februar 1835.

I. Sterbefälle: Am 20. Januar starb Hr. J. W. Kehrbusch, Pfarrer zu Wickrath, 62 Jahre alt; am 21. Hr. M. Feikes, Pfarrer zu Rickelrath, 58 J. alt; am 29. Hr. M. Gengeler, Pfarrer zu Hallschlag, 51 J. alt. Am 1. Februar Hr. H. J. Berresheim, Pfarrer zu Pesch, 67 J. alt; am 3. Hr. J. Schumacher, Pfarrer zu Keldenich, 45 J. alt; am 5. Hr. Aeg. Knein, Pfarrer zu Oberzier, 68 J. alt; am 8. Hr. J. M. Knauff, Vicar zu Losheim, 81 J. alt; am 9. Hr. J. G. Klein, Landdechant und Oberpfarrer zum h. Martin in Bonn, 40 J. alt; am 10. Hr. St. Oberrhe, Pfarrer zu Schlebusch, 32 J. alt; am 15. Hr. C. Höhr, vormals Pfarrer zu Altenrath, 62 J. alt; am 21. Hr. J. F. Wermerskirchen, Ehren-Domherr und Pfarrer zu Mariä Himmelfahrt in Köln, 93 J. alt und Senior unter der Erzdiözesan-Geistlichkeit.

II. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen: Am 1. Januar Hr. J. R. Schumacher, bisher Vicar zu Aldenrath, zum Pfarrer der neu errichteten Pfarre Sinnersdorf; Hr. P. J. Bohnen, bisher Vicar zu Beggendorf, zum Pfarrer der dort neu errichteten Pfarrstelle; Hr. F. A. Bausch, bisher Vicar zu Roerdorf, zum Pfarrer der dort neu errichteten Pfarre; am 15. Hr. M. Schmitz, bisher Vicar zu Thier, zum Pfarrer in Friehlingsdorf; am 16. Hr. P. Hilger, bisher Vicar zu Blankenheimerdorf, zum Pfarrer der dort neu errichteten Pfarrstelle. Am 1. Februar Hr. C. Feikes, bisher Pfarrer zu Eicks, zum Pfarrer in Rickelrath; Hr. W. Schnorrenberg, bisher Pfarrer zu Hückelhoven, zum Pfarrer in Dirmerzheim; am 15. Hr. J. M. Schwieren, bisher Vicar zu Lendersdorf, zum Pfarrer in Keldenich; Hr. H. W. Rahmen, bisher Vicar in Wickrath, zum Pfarrer daselbst.

B. Zu Vicariestellen. Am 1. Januar Hr. W. J. von Cöllen, bisher Vicar zu Prümmern, zum Vicar in Laffelt; Hr. J. H. J. Istas, bisher Katechet im Waisenhause zu Aachen, zum Caplan in St. Paul daselbst; Hr. J. J. Fuß, bisher Vicar zu Caster, zum Vicar in Zülpich; am 10. Hr. P. J. Müller, Alumnus im erzbischöflichen Seminar, zum Vicar in Ueckendorf; am 14. Hr. W. A. Rothd, früher Vicar in Düren, zum Vicar in Gressenich; am 27. Hr. H. J. Pannenbecker, bisher Vicar zu Neukirchen-Hülchrath, zum Vicar in Aldenrath.

Empfehlenswerthe Schriften,

welche im Verlage von M. DuMont-Schauberg in Köln erschienen, und in allen guten Buchhandlungen Deutschlands, Oestreichs und der Schweiz zu haben sind.

Gott ist die Liebe!

Ein vollständiges Gebet- und Erbauungsbuch

für

gebildete katholische Christen.

Von

Joseph Siegl.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Mit zwei Erzbischöflichen und acht Bischöflichen Approbationen.

Mit Königlich Würtembergischem Privilegium gegen den Nachdruck.

Nebst einem vortrefflichen Stahlstiche von F. Fleischmann.

XXIV u. 406 S. gr. 12., in saubern Umschlag geheftet.

Preis der Ausgabe auf Druck-Velinpapier 1 Thlr. — 1 Fl. 48 Kr. rhein.
" " " " Schreib-Velinpapier 1 Thlr. 8 Ggr. — 2 Fl. 20 Kr. rhein.
" " " " Druck-Velinpapier in schönem gepreßtem pariser Einbande 1 Thlr. 18 Ggr. — 3 Fl. 6 Kr. rhein.

Dieses Gebet- und Andachtsbuch für gebildete katholische Christen, das sich zehn empfehlender, meist sehr lobender oberhirtlicher Approbationen erfreut, fand bei seinem ersten Erscheinen eine so allgemein gute Aufnahme, daß die erste bedeutende Auflage in weniger als sechs Monaten vergriffen und eine zweite Auflage nöthig war. In dem Februarhefte der Zeitschrift „der Katholik" von 1834 heißt es davon unter Anderm: „Der Plan dieses Buches umfaßt Morgen- und Abendandachten, Meß-, Beicht- und Communiongebete, besondere Gebete an Gott, Gebete für die kirchlichen Festzeiten, Gebete zu der allerseligsten Jungfrau und verschiedenen Heiligen und schließlich noch vielfache besondere Gebete bei verschiedenen Anlässen und für verschiedene Verhältnisse. Dies Gebet- und Erbauungsbuch, das auch durch gute typographische Ausstattung ausgezeichnet ist, verdient in die Hände recht vieler Beter zu kommen, die sicherlich nicht ohne große Befriedigung es gebrauchen werden."

Wir erlauben uns, noch die Versicherung hinzuzufügen, daß diese zweite Auflage in Hinsicht der äußern Ausstattung der ersten nicht im Mindesten nachsteht, sie sogar noch übertrifft.

Erbauungsbücher für Katholiken.

Gedanken und Sprüche des heil. Ignatius,

zur Beherzigung an jedem Tage des Jahres. VIII und 324 Seiten. 8. Preis 20 Sgr. — 1 Fl. 30 Kr. — Schreibpapier 1 Thlr. — 1 Fl. 48 Kr.

Allen, die nach dem Ziele der Tugend streben, wird dieses Büchlein, das wahrhaft goldene Sprüche enthält, ein recht willkommener täglicher Begleiter sein: in jeder Lage und Stimmung werden sie Rath, Belehrung, Trost, Erweckung, Zurechtweisung, und was immer der Seele heilsam ist, in demselben finden.

„Wer ist so eifrig, daß sein Fleiß nicht manchmal ermüde? wer so vorsichtig und sichergestellt, daß sich nicht bisweilen ein Fehler bei ihm einschleiche? Wer bedürfte nicht täglich eines mahnenden Hausfreundes, der ihn aufmerksam macht, und ihm zeigt, was er thun und was er lassen soll; der jetzt ihn anfeuert, wenn er aus Trägheit bei einem frommen Werk ermüdet, ein andermal sein Feuer mäßigt, wenn er das, was ihm gut scheint, mehr mit Eifer, als mit Verstand verfolgt? — Dieses Büchlein wird jener tägliche Hausfreund, Ermahner, Rathgeber und Führer sein, dem kein Wahrheitsuchender nahen wird, ohne ihn gebessert zu verlassen."

Diese Worte sprach der hochselige Bischof von Mainz, Joseph Ludwig, unter andern über die: Sententiae et effata Sancti Ignatii, wovon das hier angekündigte Büchlein eine Uebersetzung ist. Gewiß eine vollwichtige Empfehlung.

Gebete und Gesänge

beim katholischen Gottesdienste. Nebst Beicht- und Communion-Gebeten ꝛc. Mit Genehmigung des Hochw. Erzbischöflichen General-Vicariats zu Köln. VIII u. 256 Seiten. gr. 12. 12 Sgr. — 54 Kr.

Dieses Buch hat zunächst die Verbesserung der Volks-Andachten zum Zwecke. Es liefert zu dem Ende Meßgebete und Meßgesänge, nach den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres eingerichtet, besonders aber Nachmittags-Andachten in der bisherigen Vesperform, die den Herren Pfarrern, denen eine zweckmäßige Einrichtung des Nachmittags-Gottesdienstes am Herzen liegt, gewiß willkommen sein werden.

Doch auch zum Gebrauch bei der stillen Andacht wird dieses Erbauungsbuch sich empfehlen, und um es zu diesem Zwecke zu vervollständigen, sind Beicht- und Communion-Gebete, die vorzüglichsten Litaneien ꝛc. ꝛc. beigefügt.

Belehrung und Besserung in das Gemüth des Betenden einzuführen, dies ist das Ziel, welches der Verfasser bei seiner Arbeit ins Auge faßte. Möge sein Bestreben die beabsichtigten Früchte bringen!

Die Verlagshandlung wird durch einen billigen Partiepreis die Einführung dieses Buches überall erleichtern, aber auch ihr Eigenthum gegen jeden Nachdruck des Ganzen oder einzelner Theile durch die gesetzlichen Mittel schützen.

Zugleich erschien von dem nämlichen Verfasser das

Melodieen-Buch

zu den (obigen) „Gebeten und Gesängen beim katholischen Gottesdienste." IV u. 52 Seiten. gr. 4. 18 Sgr. — 1 Fl. 21 Kr.

Der Verfasser befolgte bei diesen Melodieen den Grundsatz, daß vom Kirchengesange des Volkes alles Künstliche entfernt bleiben müsse: sie sind daher durchaus einfach gehalten und auf einen langsamen betenden Vortrag berechnet, wie er der Würde des Gottesdienstes entspricht.

Gibt es

eine Philosophie des positiven Christenthums?

Die Frage über Leben und Tod des 19. Jahrhunderts.

Beantwortet von D. Joh. Heinr. Pabst.

76 S. gr. 8. In Umschlag geheftet 10 Sgr. — 45 Kr. rhein.

Denkschrift auf Georg Hermes,

gewesenen Doctor der Theologie und Philosophie, Professor der Theologie an der Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, und Dom-Capitular der Metropolitan-Kirche zu Köln,

von

D. Wilhelm Esser,

Professor der Philosophie zu Münster.

VI und 200 S. gr. 8. In Umschlag geh. 18 Sgr. — 1 Fl. 21 Kr. rhein.

Inhalt. Hermes' Jugendjahre. — H., Student und nachher Seminarist zu Münster. — H., Lehrer am Paul. Gymnasium zu Münster. — H. in seinen weitern philosophischen und theologischen Studien. — H., Professor der dogmat. Theologie zu Münster. — H. Berufung zum Professor der Theologie zu Bonn und sein Wirken daselbst. — H. als akademischer Lehrer. — H. Grundansichten der Philosophie und Theologie. — H. persönlicher Charakter. — H. letzte Lebensjahre und sein Tod.

Biographische Mittheilungen über Clem. Aug. von Droste-Hülshoff,

gewesenen Doctor der Philosophie und beider Rechte, ordentlichen Professor der Rechte an der Juristen-Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität und Beisitzer des dasigen Spruch-Collegii,

von D. J. W. J. Braun,

Professor der katholischen Theologie zu Bonn.

VI u. 42 S. 8. In Umschlag geheftet 6 Sgr. — 27 Kr. rhein.

Die Glaubensregel des Katholiken und des Evangelischen beleuchtet.

Ein Nachtrag zu meinen wichtigen Bemerkungen über die wahre Religion Jesu Christi.

Von Pfarrer Jos. Fr. Cremer.

X und 156 Seiten 8. 14 Sgr. — 1 Fl. rhein.

Ein Recensent in der Zeitschrift „der Katholik" sagt davon unter Anderm: „Wenn je eine Schrift würdig war, angehenden Theologen der katholischen Welt bestens empfohlen zu werden, so verdient es ganz besonders diese; zumal sie dem bösartigen, alle göttliche Ordnung verkehren wollenden Zeitgeiste so gründlich entgegen arbeitet."

Bei Joseph Rauch in Mainz ist erschienen und in allen guten Buchhandlungen zu haben:

Caspar Ulenberg's zweiundzwanzig Beweggründe.

Ein Buch für Katholische und Evangelische.

Aus dem Lateinischen.

XXXII und 502 Seiten gr. 8. geh. 1 Thlr. 12 Sgr. — 2 Fl. 42 Kr. rhein.

Seit bereits drittehalbhundert Jahren ist Ulenberg's Name hochgefeiert in der litterarischen Welt. Aber unter den vielen Werken, die Ulenberg geschrieben, sind dessen zweiundzwanzig Beweggründe unstreitig das vortrefflichste; es erwarb seinem Verfasser beim ersten Erscheinen von wahrheitsuchenden und wahrheitliebenden Katholischen und Evangelischen gleich große Bewunderung und Verehrung. Damals, wo über die eigentliche Lebensfrage des Menschen, über die Religion, beide Parteien mit vieler Erbitterung einander bekämpften, brachte dieses Buch Ordnung in die vielen Wirren, Licht in die tiefe Dunkelheit; wodurch Unzählige zur Erkenntniß der Wahrheit, und somit auf den Weg des Heils zurückgeführt wurden. Auch in historischer Hinsicht ist dasselbe von großem Werthe, weil es, in den ersten Zeiten der Reformation geschrieben, manche bedeutende Aufschlüsse gibt, die dem Geschichtsforscher der Religionsspaltungen fast unentbehrlich sein dürften. Des Verfassers Biographie ist dem Werke beigegeben, und die Uebersetzung möglichst treu.